جلال

بسم الله الرحمن الرحيم

يامن وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية * وعصمنا عن التقليد فى الاصول والفروع الكلامية * صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان * المشيد بلوامع السيف والسنان * وعلى آله واصحابه الاعيان * المبشرين بالدخول والخلود فى غرف الجنان * وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغنى محمد بن اسعد الصديقى الدوانى ملكه الله نواصى الامانى * ان العقايد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقايد الدينية الاواتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الاوقد صرحت بها اواومأت اليها ولم اطلع على شرح بها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ارلها مايعد فى عداد الشروح اذكل ماوصل الى من ذلك مقدوح ومجروح فحذانى ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا لحل المغالق * كافيا فى تحقيق المقاصد والتفصى عن المضائق * ولم استرسل مع شعب القيل والقال * على ماهو دأب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال * بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات

الجمهور قال المصنف رحمه الله (قال النبى صلى الله عليه وسلم) وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ مااوحاه اليه وعلى هذا لايشمل من اوحى اليه مايحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل فى زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الاان يتكلف والرسول قديستعمل مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب اوشريعة فيكون اخص من النبى واشتقاقه من النباء بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع اوهو منقول من النبى بمعنى الطريق واللام فى النبى للعهد الخارجى اذ المراد به الفرد الكامل على ماينساق اليه الذهن فى المقام الخطابى (ستفترق امتى) امة الاجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم وهو الظاهر فان اكثر ماورد فى الحديث على سنن الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد بكثير (ثلثا وسبعين فرقة) السين اما للتأكيد فان ماهو محقق الوقوع قريب كما قيل فى قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقى اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته صلى الله عليه وسلم ومايتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهى اقل من هذا العدد وان حمل على مايشتمل الفروع فهى اكثر منه توهم لامستند له لجواز كون الاصول التى بينها مخالفة معتدبها بهذا العدد وقد يقال لعلهم فى وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا اونقصوا فى اكثر الاوقات (كلها فى النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لواريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لايخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق اذما من فرقة الاوبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولايبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم فى النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا فى تصحيح العقايد (الاواحدة قيل ومن هم) اى الفرقة الناجية (قال الذين هم على ماانا عليه واصحابى) رواه الترمذى والاصحاب جمع صحب جمع صاحب اوجمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من رأى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمنا به سواء

كان فى حال البلوغ اوقبله او بعده طال صحبته اولا (وهذه) اشارة الى
مقاصد هذه الرسالة (عقائد) المراد بالعقايد مايتعلق الغرض نفس
اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا
الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام
اصلية واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب
الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا واحكاما
ظاهرة (الفرقة الناجية وهم الاشاعرة) اى التابعون فى الاصول
للشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو منسوب الى الاشعر وهو قبيلة من اليمن
وقيل الى جده ابى موسى الاشعرى رضى الله تعالى عنه فان قلت كيف
يحكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها ناجية قلت
سياق الحديث مشعر بانهم المقتدون بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم
واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون فى عقائدهم
بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه
ولايتجاوزون عن ظواهر الاالضرورة ولايسترسلون مع عقولهم
كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولامع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين
لماروى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلى
فى بعض تصانيفه قد باحثنا فى هذا الحديث مع الاستاد نصير الدين
محمد الطوسى فى تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأى على انه
ينبغى ان يكون لتلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وماهى
الاالشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة
بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون فى اكثر الاصول قلت اكثر
الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول ولاتخالفها الا فى مسائل قليلة
اكثرها تتعلق بالامامة وهى بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة
فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولايوافقهم فيها غيرهم
كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه
عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها
حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروايح بل جوزوا ؤرية

اعمى الصين بقة اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء
وكون صفاته لاهى عين الذات ولاغيرها والفرق بين الارادة والرضاء
الى غير ذلك من المسائل التى تشنع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم
(اجمع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لابمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع
اهل الحل والعقد من الامة فى كل عصر على حكم من احكام الدين فان
المذكورات ليست كذلك ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة منهم وهم
(السلف) من المحدثين العارفين باحاديث رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم وتميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها
ونقدها عن الموضوعات (وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة)
رضى الله تعالى عنهم (على ان العالم) وهو فى الاصل مايعلم به الشئ
كالخاتم لمايختم به غلب على مايعلم به الله تعالى وهو ماسوى ذاته وصفاته
(حادث) ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على
المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا
ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات
فصلناها فى حواشى الشرح الجديد للتجريد وبينا انه لايتم استدلالهم
كيف والتقدم الذاتى تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان
العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتى كان جزأ من علته
التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم
وصر ايحهم اردف ذلك بقول (كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن)
اى وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد
اصطلاح من الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هو الفلاسفة فان
ارسطا طاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية
والاجرام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها
واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية لااشخاصها
وصورها النوعية وقيل بجنسها فان صدر خصوصيات انواعها
لاتجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها
ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث

الذاتى وقد رأيت انا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل
هذا التاريخ بار بعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان
الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم فقال
مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون
فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزمانى عنه
مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل
عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من
اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون
جميع ما لابد منه فى وجود ممكن ما حاصلا فى الازل اولا فان كان الاول
لزم وجود ذلك الممكن فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
وان كان الثانى فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث
امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب
حدوث امر آخر فننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لو
جعل الامر الحادث الذى هو علة لحدوثه معد الوجود اللاحق لم يلزم
التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع
فى الوجود فحينئذ لا يلزم الازلية جنس هذا المعد ونحوه ودعوى
ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم
المتحرك بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما
او غيره فهو دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لابد
ان يهيئ مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل
بوجوه الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لابد منه فى وجود ممكن
ما حاصل فى الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود
الممكن فى الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لما فرض
تحقق جميع ما لابد منه فى وجوده فى الازل فكونه غير ممكن فى الازل
خلاف المفروض لان الامكان مما لابد منه فى وجوده وقد فرض تحقق جميع
ما لابد منه فى وجوده الثانى باختيار الشق الثانى من الترديد وهو انه
لم يكن جميع ما لابد منه فى وجوده متحققا فى الازل اذ من جملته تعلق

الارادة بوجوده فى الازل ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده
فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلى بوجوده
اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده فى الازل
لامتناع التخلف وعلى الثانى يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا
التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول
القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده فى وقت
معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لابد من اختيار احد شقى الترديد الذى
اوردناه قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده فى الازل فنختار انه ليس
كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك
ولا يلزم ازلية ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد
ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول والقصر مثلا يوجد المعلول
بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود
الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد
بارادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق به ارادته سواء كان مقارنا
بوجوده او متأخرا عنه وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون
الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا
عن الزمان لا يوصف بكونه فى الزمان كما لا يوصف بكونه فى المكان
فلا شئ غيره فى الازل فانما يوجد على ما يوجد حسب ما تعلق به ارادة
الازلية من تخصيصها الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة
الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهى وليس الله
متقدما عليه بالزمان اذا الواجب تعالى ليس بزمانى حتى يقول انه متقدم
على غيره بالزمان فان قيل لاشبهة فى ان الارادة القديمة بذاتها
ليست كافية فى وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم
الممكن فلابد من تعلقها وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من ان يكون
حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا
التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثانى يلزم قدم الممكن الذى تعلق به
الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمى فلا يحتاج الى امر
يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية

وهى التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت
وجودية اوعدمية بوقت حدوثها يحتاج الى مخصص بالبديهة
واما التسلسل فى التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك
الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى ذلك الوقت وهكذا حتى تكون
ارادة وجود الممكن فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده فى ذلك
الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة
من جانب المبدأ وتنتهى من الجانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن
وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات
الغير المتناهية حتى تنتهى الى استعداد القريب الذى يلى المعلول
فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق
فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس
الارادة وتعلقها الذى يلى الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا بين
الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب ويتوارد
عليها تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير
المتناهية على المادة فليس الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ليست
المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد
وان ظهر عن بعض من يعقد عليه الانامل بالاعتقاد والوجه الثالث من الايراد
على دليلهم النقض بما اعترفوا بحدوثه بان يقال هذا الدليل يقتضى
ان لا يوجد شئ من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم
من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة
فى الوجود وهو محال واما التسلسل فى الحوادث اليومية فتسلسل
فى الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم منها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس
بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فهى ذات جهتين
الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة
التجدد صارت واسطة فى صدور الحادث عن القديم وانت مما سبق
خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم
القدم الشخصى فى شئ من اجزاء العالم بل القدم الجنسى بان يكون

فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك
بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية
القول به فى العرش وقال الامام حجة الاسلام ردا لجوابهم المذكور ان هذه
الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث انها مستمرة اومن حيث انها متجددة
فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء
شئ فى بعض الاحوال دون بعض وان كان من حيث انها متجددة
فاسبب تجددها فى نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل
واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجود اجتماع
الآحاد وهم قائلون بجواز التسلسل فى الامور المتعاقبة ووقوعه فيها
قلت التجدد عبارة عن انقضاء شئ وحدوث شئ آخر فاذا عدم
جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود
اوعدم امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود
وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل
فى الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثانى يكون ذلك العدم عدم جزء
من اجزاء علة وجود ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شئ
لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه
الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لابد ان يكون احد القسمين
من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناه وعلى
الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل
انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما فى حال وجوده
السابق اوحال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود
اوعدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة
فى حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا
لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال
الشق الثالث (فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا
الى عدم عدم المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع يلزم التسلسل

المستحيل بل لايلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود ايضا لجواز ان يكون
حدوثها ولو كان آنا كافيا فى انتفاء ماهو مانع عنه (قلت تلك الموانع
متعاقبة فى الحدوث فان اجتمعت فى الوجود لزم التسلسل المستحيل
لان آحادها مترتبة فى الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة فى الوجود فيجرى فيه
التطبيق ولايقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لايخفى على ذى
فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ونطبقها
على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم
يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل
المستحيل فى الموجودات الحادثة وقت عدمها اووقت وجودها فان علة
عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم جزء
من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث
الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا
على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل فى اسباب
وجوده الوجه الرابع ماعول عليه بعض المتأخرين وهو ان القول
بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم
تناهى حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث
واردة على ذلك القديم عارضة له اولا غير معقول لان القديم يجب
ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم مالايكون مسبوقا بالقديم والحادث
مايكون مسبوقا به فلابد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق
عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها
لايكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة
العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لايوجد له
تلك الحالة بل مقارنة دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام
المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية قلت
هذا بداهة الوهم لابديهية العقل فان تقدم القديم على كل فرد

من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا فى الزمان السابق
على كل فرد منها وان كان مقارنا بفرد آخر منها وههنا لما كان
القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها
الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على
كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ماذكره لو لزم سبق
القديم على جميع مايصدق عليه الحادث فى زمان واحد وهو ليس كذلك
بل انما يلزم ذلك فى الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم
على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد
اعترض عليه بان المنافاة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد
حدوث الكل المجموعى الذى هو عين الافراد الموجودة وليس
كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع
فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل
بداهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعى انما يتحقق بان لايكون شئ
من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض
هذا الفضلاء فى مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا فى ضمن
الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم
حدوث مهياتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد (قلت
هذا الكلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعى ان لايزال فرد
من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لاينقطع بالكلية ومن البين ان
حدوث كل فرد لاينافى ذلك اصلا وليت شعرى ماذا يقول هذا القائل
فى العدد الذى لايبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان العدد باق اكثر
من شهر او شهرين وبداهة العقل يحكم بانه لافرق بين المتناهى وغير المتناهى
فى مثل هذا الحكم (الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان
التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل
فى الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود اولا وذلك لان
حاصل برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية
لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر

وهو محال لان المتضايفين متكافيان فى الوجود ضرورة بيان الملازمه
انه لوكان التسلسل من جانب المبدأ و اخذنا سلسلة من مسبوق
معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلاسابقية وكل واحد
من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافئ عدد السابقيات
والمسبوقيات فيماهو فوق المعلول الاخير ويبقى فى المعلول الاخير
مسبوقية بلاسابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات
بواحد وهو محال ولايتوهم ان هذا الدليل انمايدل على بطلان
التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كمافيما نحن فيه
فلاينفيه هذا الدليل فان الحوادث كما لااول لها لاآخر لها فكل ماله
مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف وذلك لانااذا اخذنا واحدا
من آحاد السلسلة له كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله
من آحاد سابقية لايكون معها مسبوقية حتى يكافى المسبوقية التى
فى المبدأ وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية
لايكون بازائه سابقية كما وجد فى المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية
ليكافئ عدد السابقيات و المسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة فى الجانبين
ومن البين ان هذا البرهان يجرى فى الامور المتعاقبة فى الوجود ايضا
لان عدداحد المتضايفين لايزيدعلى عدد الآخر سواء اجتمعا فى الوجود
اوتعاقبا فيه مثلا لايمكن ان يكون الابوات اكثر من البنوات سواء
اجتمعا فى الوجود الخارجى اولا وكذا برهان التطبيق يجرى فى الامور
المتعاقبة فى الوجود لان التطبيق فى الوهم لايقتضى الاجتماع فى الوجود
الخارجى بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى
غيرالنهاية وجملة اخرى غيرمتناهية من الحادث الذى قبل مبدأ الجملة
الاولى اوبعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة
الثانية ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية وتسوق الدليل
فان كان تجويزهم التسلسل فى الامور المتعاقبة لعدم جريان
الدليل بناء على امتناع التطبيق فقدظهر فساده وان كان ذلك
لان السلسلة الغيرالمتناهية غيرموجودة هناك والدليل وان

كان جاريا لكن المدعى غيرمتخلف لان غيرالمتناهى
غيرموجودة هناك وليس المدعى الاامتناع السلسلة الموجودة الغير
المتناهية ولما لم يجتمع الآحاد لايكون السلسلة الغيرالمتناهية موجودة فيرد
عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لاعلى سبيل الاجتماع ولاعلى
سبيل التعاقب والسلسلة الغيرالمتناهية المفروضة ههناوان لم يكن موجودة
مجتمعة فهى موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة فى جميع الازمنة
بمعنى ان كل واحد من آحادها موجودة فى جزء من تلك الازمنة والموجوداعم
من ان يكون فى الآن اوفى الزمان والموجود فى الزمان اعم من ان يكون
على سبيل الاجتماع اوعلى سبيل التعاقب بل للموجود عند الفلاسفة فرد
آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادى العالية موجودة فى الدهر
والدهر وعاء الزمان فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود
الخارجى فاخراجه من الوجود الخارجى تحكم ثم لايخفى انه اذاسلم
جريان التطبيق فالمحذور الذى يظهر منه هواما الانتهاء على تقدير
عدمه اومساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان فى صورة
التعاقب فان العدد الذى يساوى جزؤه كله مستحيل فى نفس الامر
بمعنى انه يستحيل عروضه فى نفس الامر بشئ من الاشياء سواء كان
احاده مجتمعة اوغيرمجتمعة فان البديهية حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم
مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزئه لكله فليتأمل (واعلم
ان الفلاسفة شرطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقدسبق
آنفا حال الشرط الاول واما الشرط الثانى فقد وجهوا اشتراطه
بانه لولم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذلا نظام
فيهامضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق
الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم ههنا من تطبيق المبدأ
على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره
من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك سلسلة مترتبة ممتدة وكف
من الحصى فانه يكفى فى الاول تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك
ممايعجز عنه العقل فى صورة عدم التناهى وعلى هذا الشرط اعتمدوا

فى قولهم بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى الطبيق الاجمال فهو جار فى غير المترتبة ان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثانى يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالى لم يكن جاريا فى صورة الترتب ايضا اذلا يمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمالى كاف هناك دون الاجمال فى الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه فى السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة الى طرف اللاتناهى فيظهر الانقطاع وفى غير المترتبة لايظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة فى الاوساط ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب لان المجموع يتوقف على المجموع بلاواحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهى فى المجموعات والمجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات لامحالة يكون مجموعا لايكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك ينتهى بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم ماذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد التى تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التى هى اقل منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التى تحتها فاما ان يقال تركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال واما ان يقال بعدم تركبه منها ولما بطل الاول تعين الثانى (قلت هذا الكلام انما يمشى

اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لابصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نفى تركبه من الاعداد التى تحته ومن البين ان واحدا او واحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته لاينافى تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بداهة ان زيدا او عمرا جزء زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو اى معروض تلك الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا من المعروض الثانى ولاعينا له فيكون جزأ منه وعلى ذلك يبتنى مااختاره بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن (ا) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (اب ج د) حتى يحصل معلولات متكثرة فى مرتبة واحدة وعلى هذا يبتنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة مستند الى علته الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول والثانى باطلان على ما بين فى موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب ولاقدح فى هذا الدليل الا بان يختار استناد المجموع الى جزئه على مافصلناه فى بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر ومايتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل (فان قلت فعلى ماذكرت يلزم ان يكون معلومات الله متناهية والاانتقض البرهان (قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر

كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا
كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه فلا يتصور
التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالى
وذهب بعضهم الى نفى علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق
علم الله تعالى يستدعى بسطا فى الكلام لا يحتمله هذا المقام (فان قلت
معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا
اومتعددا ويجرى التطبيق فى المعلومات (قلت على تقدير حدوث
العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان الحوادث
لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهى فانها ليست
غير متناهية وان كانت غير واقعة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب
وجودها فى علم الله تعالى فهى هناك متحدة غير متكثرة وان كان
بحسب وجودها فى الخارج فهى متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون
الوجود الذهنى ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان
من اجل البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجاؤا
الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وجودها وان صفة العلم
قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم مالم يتعلق بشئ لم يصر
ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزمهم ان لا يكون الله تعالى عالما
فى الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك
(فان قلت العلم الاجمالى ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور)
قلت قد حقق فى موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل وهو التعقل
البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادى العالية والتفصيل
انما هو للنفس من حيث هى نفس قالوا التعقل الاجمالى للمبادى
هو الخلاق للصور التفصيلية فى الخارج ولك ان تقول التعقل الاجمالى
فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية فى اذهاننا وانما اشبعنا الكلام فى هذا
المقام لانه من اصول العقايد الدينية وقد كثر فيه تعارك الاراء وتصادم
الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين فى هذا البحث بشئ تعلق بقلب
الاذكياء بل اجتهدوا فى ايراد المنوع البعيدة التى ياباها الطبع المستقيم

اشد الاباء فبقى نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة
التى اوردوها شانهم ذلك بلا امتراء (ثم اقول كان البعد المكانى متناه
ومع ذلك يقع فى العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه
والعالم واقع فى جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزمانى متناه وان
كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه
كما يأبى عن تناهى الامتداد المكانى ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا
غير متناه وكما لا عبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكانى لا عبرة به فى امتداد
الزمانى ايضا وقولهم بانا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود فممنوع
فانا نجزم فى الامتداد المكانى ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب
الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين
الامتدادين مركوز فى فطرة الوهم والبراهين تقتضى بامتناعهما
واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق
المحدد شئ لا لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان
بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون
فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكى انقطع من نفسه الركون
الى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب والله هو الموفق بما هو خير وكمال
(وعلى ان العالم قابل للفناء) اى العدم الطارى على الوجود اختلفوا
فى وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه
ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان والله تعالى
يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه ان ادريس عليه السلام فى الجنة
وهى دار الخلود ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار
الخلود بعد استقرار اهل النار واهل الجنة كل فى مقرهم يوم الحساب
وقال الامام حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما
وقال فى مشكوة الانوار العارفون ترقوا من حضيض المجاز الى ذروة
الحقيقة فرأوها بالمشاهدة العيانية انه ليس فى الوجود الا الله وان
كل شئ هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا فى وقت من الاوقات بل هو

هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لايقبل الفناء وان لم يخالفوا
فى حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله (وعلى ان النظر) اى جميع
اهل الحق على ان النظر وهو التفكر (فى معرفة الله تعالى) اى لاجل
معرفته تعالى ففى ههنا تعليلية كما فى قوله عليه السلام عذبت امرأة
فى هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته
الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله تعالى
بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام
وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك
سوى ما قال ارسطو فى عيون المسائل انه كما يعترى العين عند التحدق
فى جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك يعترى
العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه
تعالى وهو كما ترى كلاخطاب ليست بل شعرى وقد يستدل على امتناعها
بان حقيقته تعالى بديهية والرسم لايفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط
ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية محتاجة الى البرهان وعدم
افادة الرسم الكنه ليس كليا لكن لادليل على امتناع افادته الكنه
فى شئ من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج
الى دليل فربما يحصل البداهة بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقة
وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث
الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه الصلوة والسلام
سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا فى آلاء الله تعالى ولا تفكروا
فى ذاته تعالى فانكم لن تقدروا قدرة وقال الصديق العجز عن درك
الادراك ادراك وضمنه المرتضى رضى الله عنهما فقال العجز عن درك
الادراك ادراك والبحث عن سر الذات اشراك (واجب شرعا) لقوله
تعالى فانظر الى اثار رحمة الله وقل انظروا ماذا فى السموات والارض
ولقوله عليه السلام حين نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لاولى الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
فيها والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلوة والسلام اوعد بترك الفكر

فى دلائل معرفة الله تعالى ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة
واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله
ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن والقبح
العقليين وسيأتى ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله
واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته تعالى
مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقف على النظر يكون
النظر ايضا واجبا (فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالى
والامام الرازى فى بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهى فلا
يحتاج الى النظر (قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص
فى محل المنع ولئن سلم فالنظر فى سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة
وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلاريب ولعل الحق ان النظر
انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون
مستغنيا بفطرته عن النظر فى بعض صفات الله تعالى لايجب عليه
النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه فيه
من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء
انه لابد ان يكون فى كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه
الصفة ويسمى المنصوب للذب المنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة
القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم
بظواهر الشريعة والاحكام التى يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى
من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى
برياسة اهل العلم والتمييز بينهم من عرى عن العلم والتمييز متوسلا فى ذلك بالحوم
حول الظلمة والانخراط فى سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة
سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا واوصلهم الى جهنم
قريبا وساءت مصيرا (فان قلت ان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه
والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام
الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال
كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه فى هذه الحالة

لم يظهر له دليل دال على اثبات الصانع وصفاته (قلت انهم لم يكلفوهم
بالنظر من اول الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم مايجب
اعتقاده فى الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية فى المحاورات
والمواعظ والخطب على مايشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم
ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين وقرب الزمان بزمانه
عليه الصلوة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب
الدلائل على الوجه الذى بحيث ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم
كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرقة
الى عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف
الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسب
مايقتضيه استعداداتهم قال الاعرابى البعرة تدل على البعير واثر الاقدام
على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لاتدلان على اللطيف
الخبير جل جلاله وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك فقال
عرفت بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال جعفر الصادق
رضى الله عنه عرفت الله بنقض العزايم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت
واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل
فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره
ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول
فى اول ما يجب على المكلف فقال الاشعرى هو معرفة الله تعالى اذ تتفرع
عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاد
ابو اسحق الاسفرائنى هو النظر فيها اذ هى موقوفة عليه وقيل هو الجزء
الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضى ابو بكر وابن فورك هو
القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها على القصد
والنظر هو فعل اختيارى (قلت على ماذكره يلزم ان يتوقف
القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور او التسلسل
والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهى الى الارادة والارادة تنتهى
الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث

(الشوق)

الشوق والشوق يوجب الارادة اذ هما نفس تأكيد الشوق على ماذهب
اليه بعض ولامدخل للاختيار فى الشوق والارادة وليس هناك امر
آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق عندى انه اذا كان النزاع
فى اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان النزاع
فى اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف
اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف (قيل الحق
انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم
فهو القصد قال الشريف العلامة فى شرح المواقف هذا مبنى على
وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما تم فى السبب المستلزم
دون غيره (قلت لافرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشئ
يستلزم ايجاب مايتوقف عليه الشئ بداهة لا ماقيل من ان التكليف
بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا
لانسلم استحالته بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم
الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال
لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم
اعنى الشرط والجزء وهو محال بداهة (وبه) اى بالنظر الصحيح
(تحصل المعرفة امابطريق) جرى العادة من الله تعالى كما ذهب اليه
الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى
ابتداء (واما بالتوليد) كما ذهب اليه المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل
فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة المفتاح الصادر بسبب
تحريك اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة
فعل آخر والنظر فعل اختيارى لكن العلم من مقولة الكيف عند
المحققين وهو من مقولة الانفعال او الاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا
بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه
واما باللزوم العقلى كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث
من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال
فى المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو ان حصول

العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة
العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل
فى ذهنه هاتان المقدمات مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم
ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة
الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع
الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وقال السيد الشريف قدس
سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء اليه وجوز
ان يكون لبعض اثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا
فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى
كما يقول به المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب
بعض الافعال عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب
اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب
لكن لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال
النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم المنظور فيه ايجابا عقليا
بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام الرازى انه
على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما
للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا
بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل
لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين
ان الاشعرى لا ينكر ان بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض
مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى وكيف ينكر احد
من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر وان تعقل
الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف على غير
ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن
الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض
فى الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بداهة وقاعدة الاشعرى
تقتضى ان لا يتوقف عليه وذلك لان البياض يستلزم تعلقها باعدام

السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة لا مؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى
وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات وقد صرح به الشيخ فى الشفاء
لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط وظاهر مذهب الاشعرى ينفيه وقال
الامام فى المباحث المشرقية والحق عندى انه لا مانع من استناد كل الممكنات
الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهية
كاف فى صدوره عن البارى تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا من الله تعالى
من غير شرط ومنها ما لا يكفى امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله لتكون
الامور السابقة مقربة للعلة الفائضة الى الامور اللاحقة وذلك انما تنتظم
بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما
صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولا تأثير للوسائط اصلا فى
الايجاد بل فى الاعداد قلت هذا هو ما ذكرناه وانه هو من تحقيق مذهب
الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم
كما لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال فى شرح المواقف هم
قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون
ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر
عندهم فى الحس والمهندسون انكروا افادته العلم فى الالهيات متمسكين
بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهى غير معلومة من حيث الكنه
وانها جوهر او عرض مجرد او مادى وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات
ولم يتقرر شئ منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون
عن معرفة نفوسهم التى هى اقرب الاشياء اليهم فظنك باحوال الصانع
وصفاته بل انما تؤخذ فيها بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل
لا يخفى لان كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم وكون الهوية
قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم
ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم
حصول العلم فى الهندسيات ايضا وذهب الاسمعيلية الى ان معرفة الله تعالى
لا تحصل بدون المعلم الذى هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان
الاختلاف فى معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن

كذلك و بان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة كالنحو والصرف
الى المعلم فلان يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم اولى قلت وهذا انما يدل
على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لوكان دليلا على عدم
العلم لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (ولاحاجة
الى المعلم) لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله
مؤثر علم ان للعالم مؤثرا سواء كان هناك معلم اولا وان سلموا حصول العلم
المعلم لكن قالوا انه لايفيد النجاة مالم يؤخذ من العلم كما قيل ان العقايد
تجب ان يتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى ان يعتقد بصاحب
الشرع معلما وبالقرأن اماما (وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولايزال)
اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل
محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى محدث
قديم والاولان باطلان فتعين الثالث (واجبا وجوده لذاته وممتنعا
عدمه بالنظر الى ذاته) اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان
ممكنا فيكون حادثا لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث
ولوجوز التأثير فى القديم فلابد ان ينتهى الى الواجب ايضا دفعا للدور
او التسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة
لوجوده وعندا لفلاسفة وطائفة من محققى المتكلمين كونه عين وجوده
ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل
ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادى النظر
امرا يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود
المطلق وانما يتخصص فى الممكنات بالاضافة الى الماهية التى
ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على
ان يكون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى وجود يكون متخصصا
بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت
ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهى فلاشك فى انه ليس عين الواجب
ولاعين شئ من الموجودات وان اريد به معنى اخر اصطلحوا على تسميته
بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ماهو مبدأ انتزاع هذا

المفهوم البديهى وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته وفى الممكنات
اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات
علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى النزاع
بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان
بداهة العقل حاكمة بان الشئ مالم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع
الوجود فلوكان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها
نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور
وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهى الى وجود
هو عينه على ان البداهة حاكمة بان الشئ لايكون له الا وجود واحد
فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لايتصور بذلك الطريق وبهذا
التقرير ينكشف كثير من الشبه فايقن ذلك بالتأمل الصادق (ولاخالق
سواه) جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى
لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهل من خالق غير الله تعالى وقال
امام الحرمين فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء
على ان الخالق هو الله تعالى ولاخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة
بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين مالا يتعلق به
وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة فان بداهة العقل
حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد
خالقا لافعاله بالادلة السمعية التى ذكرناها والعقلية المذكورة فى الكتب
المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله اختراعا
وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد
باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى
خلقا له فهى خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب
ووصف العبد وليس كسباله واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة
العبد وحدها والاستاد ابو اسحق ذهب على انها واقعة بمجموع
القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضى ابو بكر ايضا
على انها بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا لكن قدرة الله

تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه
لم يردان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والالزم
عليه مالزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا فى ذلك الوصف
فهو بالنسبة الى العبد طاعة اومعصية وقال فى قواعد العقائد ان مذهب
الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم
هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء
فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء
وصرح به فى شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات
البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة
والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل
المراتب شروطا معدودة لافاضته وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل
جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم
لم يكن منافيا لما اسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار فى التحصيل
وان سئلت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل
وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير وما نقل عن افلاطون
ان العالم كرة والارض نقطة والانسان هدف والافلاك قسى والحوادث
سهام والله هو الرامى فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة
على الاشعرى بان قدرة العبد لما لم يكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد
اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق
بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد
اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم
التأثير بل هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة
تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب
فلا يقدح فى اصول الاشعرى وسيأتى بسط الكلام فيه ان شاء الله
ولنا فى مسئلة خلق الاعمال رسالة منفردة (متصف بجميع صفات الكمال
منزه عن جميع سمات النقص) نقل من ابن تيمة فى بعض تصانيفه

ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض المصنفين
استدل على وحدة الواجب بان كون الشئ منفردا اولى بالنسبة
الى ذلك الشئ من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون
فى اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام
خطابى بل شعرى وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين
المتكلمين كلهم والحكماء فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما
وهكذا فى سائر صفاته ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته
اوغير ذاته او لاهو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور
المتكلمين الى الثانى والاشعرى الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية
الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ انكشاف الاشياء عليه
علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته كان عالما وكذا الحال فى القدرة
والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون
الصفات زائدة فانا مثلا نحتاج فى انكشاف الاشياء علينا الى صفة
مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء
عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفى الصفات واثبات نتايجها
وغايتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات
العقلية التى لا وجود لها فى الخارج واستدل الفريقان على نفى الغيرية
بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها
من علة وتلك العلة اما ذات الواجب اوغيره وعلى الثانى يلزم احتياج
الواجب فى كونه عالما وقادرا مثلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه
فى صفات الكمال الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى
الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى امور متكثرة وهو تعالى
واحد عن جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه فى موضعه
وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى وهو الذى لا تكثر فيه اصلا فاعلا
وقابلا لشئ واحد معا وقد بين فى موضعه استحالته وقيل على
هذا الدليل يمنع احتياجها الى علته فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث
وهى قديمة لا يحتاج علة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج

عندنا هو الحدوث ينفي القديم الممكن واما اذا ثبت ممكن قديم فمنع احتياجه
مكابرة صريحة اذ مع التساوي لابد من مرجح كيف واحتياج هذه
الصفات الى الموصوف بين لايمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع
عدم احتياجها الى العلة قول مناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم
بان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة
وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هي
الحدوث وقيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نسلم انه لايجوز كون علتها
غير الواجبة اذ الدليل انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده
عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة وانت تعلم
ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة
ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب
واضافات كثيرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد والادلة التي
ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم بان هذا ينساق
الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذا يجادها بالاختيار غير
متصور ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان
القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة
الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا في الواجب
حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى
لكنه اشار اليه بقوله متصفا بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية
بناء على ماقيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها
واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص قد وردت بكونه تعالى
عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم به
في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم
من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس
الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا يرى ان القدرة قد تزول
في الشاهد وقد تزول وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه

وفي الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم
كلام اهل العربية ذلك بل معناه مايعبر عنه بالفارسية بدانا وبمراد
فانه في اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم اولا واستدل القائلون
بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية بديهي فلا يحتاج الى دليل واما على
نفي الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة والموصوف
ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد
اوليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد
الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه والا لزم
عدم كون ثوب زيد والامتعة التي في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعري
الغيرين بانهما موجودان ان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض
عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه
لايجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف
الى انهما موجودان جاز انفكاكهما في حيز اوعدم قلت النقض غير
وارد لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لاقديم
عندهم سوى الله وصفاته فيكفي في دفع هذا النقض المنع اذ الناقض
مدع فلابد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الاحتمال والعرض فلا حاجة
الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود
احدهما مع عدم الآخر لان ماقيل من ان ماثبت قدمه امتنع عدمه غير
مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع
فيحدث المانع منه وينفي القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد
ان يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة بينهما يوجب
عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم بينهما وفي المادة المفروضة ليس امتناع
عدم احدهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما فلا نقض به
ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم
التي تنافي الغيرية لقرب احدهما عن الاخر لا لمجرد مصاحبتهما دائما
واورد على التعريف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين
انتقض بالباري تعالى والعالم لامتناع عدم الباري وبالعرض والمحل

بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل
والعلة وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل
ووجود الموصوف بدون وجود الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل
والجزء والموصوف والصفة متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز
الانفكاك من الطرفين ولوفى التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون
وجود الاخر ولايجوز مثل ذلك فى الصفات بالنسبة الى الموصوف
والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاد قدس سره فى شرح المواقف
هذا الجواب صحيح اذالم يكن فى التعريف قيد عدم اوحيز واما مع
هذا القيد فلاصحة لهذا الجواب اذلايجوزان يتعقل البارى تعالى
معدوما متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الااذاعمم التعقل بحيث
يكون شاملا للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف
والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا
مطابقا اوغير مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لايكون
هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز
العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لايجوز وجود العالم بدون
الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل
غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كماذكره
بعينه ولوعرف الغيران بانهما الشيئان اللذان لايستلزم عدم احدهما
عدم الاخر يخرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم
ان يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم والملزومات خارجة
عن التعريف ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلايرد
عليه الاالنقض المذكور ولوقيل هما الشيئان اللذان لايكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا اوتقديرا اندفع تلك النقوض
ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولابأس به لان الغرض منه الاحتراز
عن تعدد القدماء ولامدخل فى ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول
بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحارث وقدخالف فى ذلك
جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته لايصح التعويل عليه كيف

(والمعتزلة)

والمعتزلة لايقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك
يشنعون على الاشعرى فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل
وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازى ان هذا الاصطلاح من الشيخ
على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما اخص العرف لفظ الدابة بذوات
القوايم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفى لزوم تعدد
القدماء لايترتب على ذلك فلافائدة فيه ولاوجه لادخاله فى المسائل
الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها لاهو بحسب المفهوم ولاغيره
بحسب الوجود كما فى سائر المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما
يصح فى المشتقات مثل العالم والقادر لافى مباديها والكلام انما هو
فيها فان الاشعرى يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من
اثباتها تعدد القدماء والاشعرى يجيب عن ذلك بنفى التعدد بناء
على انها لاهو ولاغيره واستدلت المعتزلة بانه لوكانت للواجب
صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه عنها
فى الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات
ثلثة من القدماء فاظنك لمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى
لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض
الابدان و بعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس
فى ذلك من شئ واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست
من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض
الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها
مما لايدرك الابالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فالمراد منه ماكان غالبا
على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولاارى بأسا فى اعتقاد احد طرفى النفى
والاثبات فى هذه المسئلة (فهو عالم) اما سمعا فلقوله تعالى هو الله
الذى لااله الاهو عالم الغيب والشهادة واما عقلا فلان الافعال المتقنة
تدل على علم فاعلها ومن تفكر فى بدايع الايات السماوية والارضية وفى نفسه
وجد دقايق حكم يدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال
الله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق

ولايرد ان بعض الحيوانات قديصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما نشاهد
من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعرى
اذلامؤثر غيره تعالى على عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر
الكتاب والسنة تدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل
ان اتخذى من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة
(بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه تعالى بغيره
فلماسبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم
شيئا يعلم ذاته فانه هو الذى يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به
ابو على وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة هذا هو النهج الملايم لهذا المقام
والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام واشتهر عنهم
انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه
كلى منحصر فى الخارج فيها وقد تكثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك
حتى ان العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم قال فى شرح
الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص
بعض الاحكام باحكام تعارضها فى الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته
اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لامحالة فالقول بانه لايجوز
ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك
الحكم الكلى بامر آخر يعارضه فى بعض الصور وهذا دأب الفقهاء
ومن يجرى مجريهم ولايجوز ان يقع امثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع
تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر
وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولايوجب الاحساس به وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لايمكن الابالالات الجسمانية كالحواس
ومايجرى مجريها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها
بنحو التعقل لابطريق التخيل فلايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولافى
السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض

الاشتراك ولايلزم من ذلك ان لايكون بعض الاشياء معلومة له تعالى
عن ذلك علوا كبيرا بل ماندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو
تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك لافى المدرك
فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم
لكن باعتبار العلم وعلى هذا لايستحقون التكفير نعم لوقالوا بانه تعالى
لايعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان كفرا
ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه
من المتفلسفين كابى البركات البغدادى بناء على مااشتهر بين المتأخرين
من ان التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر
داخل فى قوام التشخص كما ان الفصل داخل فى قوام النوع وحينئذ
فالشخص شخص لانوع له وهو مادى فلايمكن ادراكه الابالالآت الجسمانية
وليس هذا مذهبهم فانهم لايثبتون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه
مسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض
الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو
وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض
مخصوص به وتلك الاعراض التى تسمى مشخصة هى عنوان التشخص
وعلامته التى بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف
المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بعواض مخصوصة وعند بعض آخر
بعوارض اخرى والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر
واعراض داخلة فى احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار
هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك
جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان فى الجزئى شيئا داخلا فى قوامه ليس
فى الكلى بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم
ذلك فلايجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا اوخطأ فان ماينفونه عنه
تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو فى الحقيقة نقص على مافصلوه
فى موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال فى حقنا وهى فى حقه تعالى
نقص كذلك مثل هذه الادراكات فى حقه تعالى نقص

فلايتعلق بهـذا القدر تكفير كما لايتعلق التكفير بمن يقول
برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعرى وفلاسفة الاسلام والتكفير
الذى صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انمايتعلق بمن ينفى علمه
تعالى بالجزئيات على الوجه الذى يفضى الى نفى علمه تعـالى ببعض
المعـلومات كما اشرنا اليه فان قلت قدتقرر عـند الفلاسفة ان الفاعل
بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئى حيث قال فى الاشارات
الرأى الكلى لاينبعث عـنه الشوق الجزئى وبينه الشراح بان نسبة
الكلى الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا فى الفلك وراء النفس
المجردة قوة جسمانية هى مبدأ تخيلات الحركات الجزئية وربما سماها
بعضهم نفسا منطبعة فلايصح ماذكرت فى توجيه كلام الفلاسفة
لان مذهبهم على ماقررت هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شئ
فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى قلت قدصرح بعضهم بان المعلول
الذى لامثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن
رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقـات ايضـا
ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع
المعروض والعارض منحصرا فى فرد يكون هذا الفرد المركب لامثل له
من نوعه على انه لافرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر
فيه فى هذا الحـكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلى عندهم له
معنيان الاول المشهور هو مالايمنع نفس تصوره من وقوع الشركة
والثانى ماهو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبنى على المعنى الاول
مع عدم الاشتراك فى الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثانى ولكن
يبقى انه يمكن حينئذ فى الفلك تصور جزئيـات الحركة بحيث ينحصر
فى فرد فلاتثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما يتحير
فيه الافهام ولذلك اختلف فيها المذاهب فذهب البعض الى ان علمه
تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعـالى بغيره من الممكنات عين المعلومات
وذهب البعض الى ان علمه تعـالى صور مجردة غير قائمة بشئ وهى
التى اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر

عبارات الاشارات يشعر بذلك لكن قدصرح فى الشفاء بنفيه حيث قال
هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر منها صورها فى جوهره تعالى
او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة
وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة من عقليته ولانه
يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ وكلام شارح
الاشارات فى شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء
فى هذا الموضع فانه قال كما لايحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذاته التى هو بها هو لايحتاج ايضا فى ادراك مايصدر من ذاته
لذاته الى صورة غـير صورة ذلك الصـادر التى هو بها هو واعتبر
من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها بها وتستحضرهـا
فهو صادر عنك لابانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك
فانت تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف
اعتبار اتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصور فقط اوعلى سـبيل التركيب
واذا كان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فماظنك
بحال العاقل مع مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولاتظنن
ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع
انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول
تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول
فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس
دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هى حالة فيه
واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين
ذاته وعقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله
لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله
لذاته شيئـا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين

ايضـا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئـا واحدا فى الوجود
من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه تعالى
وكما حكمت بكون التغـاير فى العلتين اعتبارايا محضـا فاحكم بكونه
فى المعلولين بين المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس
عقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة تحـل
فى ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ماليس بمعلولات لها بحصول الصور فيها وهى تعقل الاول الواجب
ولاموجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ماهى عليه فى الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لابصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ماهو عليه فاذن لايعزب عنه مثقال ذرة
من غير لزوم محال قلت هذا كلام اقناعى من وجوه (الاول ان ماذكره
من انه كما لايحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
لايحتاج يضافى ادراك مايصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
غير بين وماذكره من الاعتبار من نفسك لايكفى بيانه بل ولابالتأنيس به
فان الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع
سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائب عنهـا وليس المعلول الاول
من صفـات الواجب حتى يكون حضوره مسـتلزما بحضوره وادراكه
مستلزما لادراكه (الثانى ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى
صورة اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس صورة
بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبـالاولى ان لايحتاج العاقل
فى تصور مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه الى غيره بل تعقل
الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولاحلول للمعلول الاول
فى الواجب تعـالى عن ذلك نعم لوكانت النفس عالمة ببعض مايصدر
عنها من الامور الغير الحالة فيهـا بدون الاحتياج الى الصورة لكان
مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج فى تصور الامور
الصادرة عنـا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجد ان (الثالث

ان قوله ولاتظنن ان كونك محلا لتلك الصور شرط فى تعقلك اياهـا
فانك تعقل ذاتك مع انك لست محـلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون
شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل اووصفا له (الرابع ان قوله
فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة (الخامس ان قوله معلوم ان حصول
الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقـابله
ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب
فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق فلايكون دون حصوله للقـابل
فسلم لكن لايظهر ان الحصول على اى وجه كان يكفى فى حصول التعقل
بل ربما كان هـذا النحو من الحصول اعنى الحصول للقـابل فى بعض
الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل فى معنى الوجوب
والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف
بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لايستلزم
الاتصاف به (السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته
وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضـا اعنى المعلول الاول وتعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحت
اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التى لايزيد عليهـا فى الخارج علة
للمعلولات الثلث المتباينة فى الوجود كما تقرر فى موضعه فالعلل متحدة
فى الوجود والمعلولات متباينة فيه (السابع ان القول يتعقل الواجب
صور الموجودات الكلية والجزئية بواسـطة حصولهـا فى الجواهر
العقلية وتعقـل الواجب لتلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضى
الى كون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك
الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية فى الجواهر
الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد
عندهم لايدرك الجزئيات المادية الابالات جسمانية يرتسم صورها فى تلك
الآلات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى
بذاته فلايجرى فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب (الثامن انه

اذاكان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب
ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف
عليها الاختيار فلايمكن صدورها بالاختيار والالزم الدور او التسلسل
فاذن لايكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذى يثبتونه
وهو انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما انه لايصدق ان شاء علم
وان لم يشاء لم يعلم وهو خلاف مذهبهم و يفضى الى شناعة عظيمة بل
بمحض الايجاب فان قلت اذاكان صدور الممكنات عن الواجب
بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كماذكرت فيلزم ان يكون
للحوادث وجود ازلى فى علم الله تعالى اذتعلق العلم باللاشئ المحض محال
بديهة ومايقول الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم والتعلق حادث
لايسمن ولايغنى من جوع اذالعلم مالم يتعلق بالشئ لايصير ذلك الشئ
معلوما فهو يفضى الى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث فى الازل تعالى
عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص مااشرنا اليه سابقا من انه يعلم
بعلمه البسيط الاجمالى يعلم جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل
فى الخارج كما ان العلم الاجمالى فينامبدأ لحصول التفاصيل فينا فان قلت
هذا الوجود العلمى للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل
مختار فلابد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا
فى علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق بتسلسل الوجودات
اوينتهى الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قدسبق ان الواجب
تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا
عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث فى علمه تعالى فان ذلك الوجود عين
علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلايحتاج هذا الوجود الى سبق علم بها
ولايخفى عليك انه لايمكن مثل ذلك فى المعلول الاول على التقرير الذى قرره
شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره عنه
بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد
هو الخارجى وهو عين علمه والقول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم
صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف

(لايرضاه)

لايرضاه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى
يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار
وجوده الخارجى فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا
غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة
العلمية هى بعينها الصورة الخارجية فى العلم الحضورى واعلم ان
ماذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذحينئذ يكون علمه تعالى
غير ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة فى علم الله تعالى على سبيل
الاجمالى ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم
بالفعل بجميع المعلومات لابالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل
الذى ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى
الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لوفرض ان الامر
فى المثال كذلك فليس الحال فى الممثل له هكذا والغرض من المثال
تقريب وتوضيح وقدحقق ذلك فى الكتب العقلية واما على مذهب
الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان يكون تلك الممكنات
الموجودة فى علم الله تعالى اهى قائمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط
فى الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لايتجاوز
الحق عنها ولم يتعين ان اى الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا
فى تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى
ان تيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ماذكرته من سياق مذهب
المتكلمين يأتى الترديد المذكور فان الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اما قائمة
بنفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم لابأس بقيام الممكنات بحسب الوجود
العلمى بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهى فى هذا الوجود
متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذى ابداه بعض المتأخرين
من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات
حاصلة فى العقل وليست قائمة به وقد حنا فى هذا على ماذكرناه فى بعض
تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له
عليه واما بحسب الاحتمال فلاقدح فيه وانت خبير بانه لو اجرى هذا

الاحتمال على مذهب الحكماء ايضالم يبعد حينئذ يكون الممكنات موجودة
فى علمه الذى هو عين ذاته ولا يكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية
على ذلك والدليل الذى ذكر فى نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها
فى الخارج كما لا يخفى على من له ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه
بالممكنات منطوفى علمه بذاته لان ذاته على ماهو عليه من الصفات
معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب
الواقع فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدى الى كثرة
فى ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا فى ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم
الحضورى حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ماهى عليه وذلك
لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول
وصورته مع ان المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر اذا المعقول من العلم
الاجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء
وينفصل اليها وليس المعلولات مما ينحل اليها العلة فذلك يفضى الى
ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضائف
الاخر ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو المشهور
بخلاف سائر المتضائفين قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها
عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد ان يتحقق علم الواجب
بحيث لا يفضى الى كثرة فى صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم
انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو فى علمه تعالى بذاته وما بينوا
كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته
على ماهى عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه
مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة
لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين
لا ينطوى فى حضور الآخر ولو فرض بينهما اى نسبة من العلية وغيرها
ولو صح ماذكروه لكفى ان يقال ان من جملة احواله كونه تعالى مغايرا
للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن علمه بذاته علمه
بجميع ماسواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضورى والمعلوم

فى العلم الحضورى هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك
صورة اخرى فلابد ان يكون للمعلوم وجود فى الخارج حتى يكون
الصورة العينية بعينها هى الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة
ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية منطوية على
صورتها العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجوا الى ماذكرناه سابقا
من تلك المعلولات معقولة بذواتها وهى باعتبار كونها علما لله تعالى
متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية وهى باعتبار كونها
علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليس مسبوقا بالعلم
والارادة وباعتبار وجودها الخارجى منسوبة اليه بالاختيار لانها
مسبوقة بالعلم الذى يغارها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا
اليه سابقا هذا ما رأينا ذكره فى هذا المقام ولنا فى تحقيق مذهبهم
كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام وسيأتى علمها فى رسالة مفردة
ان وفقنا الله تعالى المنعام فان قلت علم الواجب حضورى وحضور
الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه والتغاير الاعتبارى
يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هى من غير اعتبار قيد زائد
عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى ويكون
من حيث هى عالما بذاته مع قيده والتغير بعدم الغيبية لا يجدى نفعا لانه
ايضا نسبة قلت عدم الغيبية نفى للنسبة ونفى النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء
الاثنينية فلا يستدعى المغايرة وايضا لا محذور فى ان يكون الذات مع
اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى لان الذات مع القيد متحد فى الوجود
مع الذات من حيث هى (قادر على جميع الممكنات) باتفاق المتكلمين
والحكماء ولكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك
وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم
الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية
الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللا وقوع وصدق الشرطية
لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك
بسبب الغير لا ينافى الاختيار كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينه

كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انها
انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر
الترك لاينافى الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى
قادر على جميع الممكنات لان المقتضى لقدرته هو الذات والمصحح
للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل
ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده
من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا
عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو على الله تعالى محال مع
ان النصوص قاطعة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل
شئ قدير قيل الاولى فى اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب
التى لايتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية
قلت كون شمول القدرة مما لايتوقف عليه ارسال الرسول
بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط
لكفى فى صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف
على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله خارق
للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل
المختار عادته حين استدعاء النبى تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك
الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له
وكونه فعلا له يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة
فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمت المعتزلة واحتمال وجوده
لايجدى نفعا فلا يتم ماقيل ان الاولى فى اثبات هذا المطلب بل سائر
المطالب التى لايتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل
السمعية فيستدل على شموله القدرة بقوله تعالى ان الله على كل
شئ قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شئ عليم وامثاله

(مريد بجميع الكائنات) الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة
يوجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة الضدين
الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين يمكن

ان يقع بها الضد الاخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان
يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد
من مخصص يرجح احدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات
وهذا المخصص هو الارادة وهى قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا
للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهى شاملة لجميع
الممكنات والكائنات لانه تعالى موجد لكل مايوجد من الممكنات
والكائنات لماسبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون
مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات
الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا
بوجوه الاول ان الشرور والمعاصى غير مأمور بها فلا يكون مرادة
اذ الارادة مدلول الامر او لازمة له الثانى لو كانت مرادة لوجب الرضاء به لان
الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء بالكفر كفر الثالث لو كانت مرادة
لكان الكافر والعاصى مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل
مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو
الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المجتبر
فان السلطان لو تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفته
للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له
بحضور السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به
لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثانى ان الواجب هو
الرضاء بالقضاء لا بالمقتضى والكفر مقتض لا قضاء ومحصله ان الانكار
المتعلق بالمعاصى انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها
منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن المصالح ومع قطع النظر عن ذلك
لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد
والرضاء انما يتعلق بايجادها الذى هو فعل الله تعالى وعن الثالث
بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم
ان يكون العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو
مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه اتى

بما يرضاه السيد ولاشك انه لوعلم السلطان حقيقة الحال لم يبق للسيد
عذر فى صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكوينى
يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعى
وتدوينى وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق
الامر الثانى والرضا يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثانى
(متكلم) لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام
فى الغير كما تقول المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة فى صرفها
عن الظواهر وسيأتى الكلام فى تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى
(حى) لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند
الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال فهى عندنا صفة زائدة على العلم
والارادة كما فى سائر الصفات الكمالية (سميع بصير) للدلائل السمعية
وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الايات
والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما تقوله
الفلاسفة قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما امنا بذلك واعترفنا
انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
لقصورنا ونقصاننا (وهو منزه عن جميع صفات النقص) كما سبق
من اجماع العقلاء على ذلك (فلا شبيه له) اى لا يشبهه شئ فى الصفات
لان صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك اعلى واجل مما فى المخلوقات فان علمنا
عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم كامل وذاتى وكذا
الحال فى سائر الصفات (ولا ندله ولا مثل له) قيل الند هو المنادى اى المخالف
فى القوة والمثل هو المساوى فى القوة وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة
وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب
وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل
عليه بانه لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية
فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم
اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية
فيلزم التركيب المنافى للوجوب (ولا شريك له) لقوله تعالى

(لا اله)

لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم
ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية
او بحصر المعبودية والاول قدم الاشارة الى دليله فى نفى المثل
وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما
ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية
مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما
اما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه واما الثانى والثالث
فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثانى قد اشير اليه
فى الاية وقد قيل انه دليل اقناعى لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد
ويمكن ان يقال ان امكان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى
تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل
شئ منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون الآخر
عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق هذا خلف واما
الثانى فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه
ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا
متوافقين فى الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما
ايجاد الخير او الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما يقتضى الاتفاق
فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته
كافية فى وجود العالم او لا شئ منهما كاف او واحدهما كاف فقط
وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى
الثانى يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر
وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا فلا يكون آلها افمن يخلق
كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد
بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال
ويمكن ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين
على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان فى حملها وذلك لا يستلزم
عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو اراد

الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان
كان كافيا لزم المحذور الاول و ان لم يكن كافيا لزم المحذور الثانى
والملازمتان بديهيتان لا تقبلان المنع وما اوردتم من المثال فى سند
المنع لا يصلح للسندية اذ فى هذه الصورة ينقص كل واحد منهما
من الميل الذى يستقل فى الحمل به قدر ما يتم بالميل الصادر من الاخر
حتى ينتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر
من الميل فاعلا مستقلا وفى مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة
والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان فى شئ منهما وهذا
وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله
ولى التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان لا يشرك
بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية والعقد عليه اجماع
الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد
ونهوهم عن الاشتراك فى العباد قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون (ولا ظهير له) اى لا معين له (ولا يحل فى غيره)
لا بطريق حلول الشئ فى المكان ولا بطريق حلول الصفة فى الموصوف
اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام
والجسمانيات واما الثانى فلاستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب
والنصارى ذهبوا الى حلوله فى عيسى عليه السلام قال فى المواقف
ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته فى المسيح او حلول صفته تعالى
فيه كل منهما اما فى بدن المسيح اونفسه واما ان لا يقولوا بشئ
من ذلك وحينئذ فاما ان يقال اعطاه الله القدرة على الخلق والايجاد
اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى
ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخيرة وما نقله
عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواريين سئل عن عيسى على نبينا
وعليه الصلوة والسلام انك تقول قال ابى كذا وامرنى بكذا انا اباك
فقال عيسى عليه السلام من رآنى فقد رآى الاب وابى فى وان الكلام
الذى تكلم به ليس من قبل نفسى بل من قبل نفس ابى الحال فى

وهو الذى يعمل هذه الاعمال التى اعمل امن وصدق من ابى بابى وابى فى
فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال
اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا يسمون
المبادى بالاباء وانت تعلم ان المتشابهات فى القران وغيره من الكتب
الالهية كثيرة وردها العلماء بالتأويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت ذلك
لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله تعالى فى على واولاده
وقالوا لا يمتنع ظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية كجبرائيل فى صورة
دحية الكلبى فلا يبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين
كعلى رضى الله عنه واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور
غير الحلول وان جبرائيل لم يحل فى دحية بل ظهر بصورته وهذا قرينة
على انهم لم يريدوا بالحلول معناه (ولا يقوم بذاته حادث) قيل لان ما يقوم به
لابد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه
فى الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا
انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقص فى وجودها وعدمها
واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن
حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال
بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد
واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا اذ لا
وجود له الا فى ضمن الفرد قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف
فالوجه فى ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث.
المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التضايف وغيرها فيها هذا
والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية
والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها فى الجملة كخالقية زيد وعدم
خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير
فى ذاته تعالى كما اذا انقلب الشئ عن يمينك الى يسارك وانت
ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التى يلزمها الاضافة انما
يتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار فى الاضافات

والسلوب مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددها فى ذاته تعالى
عنه لانا نقول لانم جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم
وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها
فى الازل نقصا بل قد ندعى ان الخلو عنها فى الازل كمال يظهر به
استيثاره تعالى بالقدم الزمانى كما استأثر بالقدم الذاتى على انه يمكن
ان يقال ان وجود العالم فى الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده
فى الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال
من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشئ كما بسطناه
فى بعض تعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية واوازمها عنه
تعالى فجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو
عنها (ولا يتحد بغيره) يطلق الاتحاد على ثلث انحاء الاول ان يصير الشئ
بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وهذا محال
مطلقا سواء كان فى الواجب تعالى او فى غيره لان المتحدين ان بقيا فهما
اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فنى احدهما
وبقى الآخر فلا اتحاد ايضا بل بقاء واحد وفناء آخر والثانى ان ينضم
اليه شئ فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا
واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشئ شيئا آخر
بطريق الاستحالة فى جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء او صار
الابيض اسود والكل فى حقه تعالى محال اما الاول فلما مر واما الثانى
فلان احدهما ان لم يكن حالا فى الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة
واحدة وهذا ضرورى وان كان احدهما حالا فى الآخر فلا يخلو
من ان يكون الواجب حالا فى الآخر او بالعكس والاول محال لاستغناء
الواجب وامتناع حلول المستغنى والثانى ايضا محال لانه لو كان المحل
هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافى الوجوب فيكون
الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل
حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا
للجزء الصورى كما فى العناصر الممتزجة التى يحلها صور المواليد ودعوى

الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب
هو المحل لكن لانم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية
بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع
الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة بها
كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التى هى
عرض واما الثالث فلان التغير الجوهرى والعرضى فى حقه
تعالى محال لما مر من عدم التبدل فى صفاته الحقيقة (ليس
بجوهر) اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز بالذات
وهو تعالى منزه عن المكان والتحيز (ولا عرض) لان العرض محتاج
الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره (ولا جسم) لان
الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا فى حيز
وجهة) لانها من خواص الاجسام والجسمانيات (ولا يشار
اليه بههنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال) كما سبق
والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم
انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة
البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول له على
صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرد وجعد قطط ومنهم
من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال هو فى جهة الفوق
ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال
وتبدل الجهات وتأط العرش تحته بحيط كحيط الرحل طيط الرحل
الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع
اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه
بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل
عن جعل غير المتناهى محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة
اى الكيفية فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبة
الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفى جميع خواص
الجسم عنه حتى لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم وهم لا يكفرون

بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون
لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمة ابى العباس
احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة فى القدح فى نفيها
ورأيت فى بعض تصانيفه انه لافرق عند بداهة العقل بين ان يقال
هو معدوم او بين ان يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم اجده ونسب
النافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه فى العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به
من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم فى بعض المواضع الى
ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة
بكونها بيت الله تعالى والذلك يتوجه اليها فى الدعاء ولايخفى انه ليس
فى هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين
لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء
هو نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة الصلوة وقد صرح بكونه جهة الله
تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب) لانهما نقص
والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى
عالم بجميع المعلومات وانه لايجوز عليه التبدل لايحتاج الى سلب
الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد بناء على
انه مكرمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى و بعضهم
منع ذلك زعما منه بان الكذب لايكون الافى الماضى والخلف فى
المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء
كان فى الماضى اوفى المستقبل ومن ثمه كذب الله تعالى المنافقين فقال
تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا
من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولانطيع فيكم احدا
ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون (والوجه فى
دفعه ان ايات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات الاخر
والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون
فى قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها
انشاء الوعيد والتهديد لاحقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره

علماء العربية فى مثل قولهم الصبى يقاوم الاسد انه لانشاء التعجب
وفى قوله تعالى رب انى وضعتها انثى لانه انشاء التحزن (وهو تعالى
مرئى للمؤمنين يوم القيمة) بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة
والسلف الصالح وخالفهم فى ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة
عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو فى
الشاهد انما يحصل بالمجازات والقرب وخروج الشعاع اوالانطباع
وفى حق الله تعالى فى الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرايط
ولايلزم من كون تلك الشرايط شرطا فى ادراكنا فى هذه النشأة كونها
شرطا فى النشأة الاخرة اذ فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر قوة
يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرايط كما قال (من غير
موازاة ومقابلة وجهة) بل عند الاشعرى واتباعه تلك الشرايط
اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها فى هذه النشأة كاعمى الصين يرى
بقة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم
والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فكقوله
تعالى حكاية عن موسى رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر
الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى وجه الاستدلال به امر
ان الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها
لان العاقل فضلا عن النبى عليه السلام لايطلب المحال
ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل
بما لا يجوز على الله تعالى لايصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية
الخلق الى العقايد الحقة و الاعمال الصالحة ولاريب فى نبوة موسى
عليه السلام و انه من اولى العزم و الثانى انه علق الرؤية على
استقرار الجبل وهو امر ممكن فى نفسه و المعلق على الممكن ممكن
لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به
والمحال لايثبت على شئ من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى
الاعراض كالالوان و الاضواء و غيرهما و الجواهر كالطول
والعرض فى الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما بل من شئ

مشترك بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود
او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية
بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز
رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافى مذهب
الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شئ عينه وانه لا اشتراك
بين الوجودات الا فى اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب المواقف
بان مراد الشيخ انه ليس فى الخارج هويتان احدهما الوجود
والاخرى الماهية والاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم
فلا ينافى اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود وهذا التأويل
فى غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود اقام
هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد
ثبت وقوع رؤيته فى الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر فى اللغة
قد يكون بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى
انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا هكذا قيل وفيه نظر
فتأمل وقد يكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفى يقال
نظرت فى الكتاب وفى ذلك الامر اى تفكرت وجاء بمعنى الرأفة
والعطف وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان
اى رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالى والنظر
فى الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان
الآية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية
واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون
القمر ليلة البدر والمعتمد فيه انه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على
وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر
المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك

المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى يمدح بكونه لا يرى وما يكون
سلبه مدحا يكون وجوده نقصا وما كان وجوده نقصا يجب تنزيه
الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك بالبصر هو الرؤية مع
الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقة الادراك النيل والوصول كقوله تعالى
انا لمدركون اى لملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا
من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثانى
الثانى ان هذه القضية رفع الايجاب الكلى ولا اقل من احتمال الاية لهذا
المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب عليه فيكون سالبة جزئية
ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الآية عامة فى الاشخاص
فلا نم عمومها فى الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث
لا يرى فى الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة
لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع المتعذر بحجاب
الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب
اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح فلا ينافى فى رؤيته فى دار الاخرة
وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى ليس للتأبيد بل للتأكيد
ولهذا يقيد بابدا ولو سلم انه للتأبيد فانما يكون فى الدنيا كقوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا انما اتى بابدا مع انهم يتمنون الموت فى الآخرة للخلاص
عن العقوبة (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) هذه العبارة مأثورة
عن النبى عليه السلام وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة
الثانية ينعكس بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ماشاء الله
تعالى فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد (فالكفر والمعاصى
بخلقه وارادته) لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ علم سابقا
فانه قدم انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة
يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة
فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد
وقوعه ويكره تركه وان كانت حراما يريد تركه ويكره وقوعه وان كانت
مندوبا يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كانت مكروها فبعكسه واما المباح

وفعل غير المكلف فلايتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقدسبق ذلك مع
رده (غنى لايحتاج الى شئ فى ذاته وصفاته) هذا ايضا معلوم مماسبق
(ولايرضاه) كقوله تعالى ولايرضى لعباده الكفر هذا ايضا قدم
(ولاحاكم عليه) بل هو الحاكم على الاطلاق كقوله تعالى له الحكم
(ولايجب عليه شئ) لان الواجب اما عبارة عمايستحق تاركه
الذم كماقال بعض المعتزلة اوعما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض
آخر اوعما قدرالله تعالى على نفسه ان يفعله ولايتركه وان كان تركه
جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الايات
والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله عليه السلام
حاكيا عن الله تعالى ياعبادى انى حرمت الظلم على نفسى والاول باطل
لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء
فلايتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود فى كل
افعاله وكذا الثانى لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم
والمصالح ولايحيط علمنا بحكمته ومصلحته على ان التزام رعاية الحكمة
والمصلحة لايجب عليه تعالى لايسئل عما يفعل وهم يسألون وكذا الثالث
لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافى ماصرح به فى
تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب حينئذ يكون
محصله ان الله تعالى لايترك على طريق جرى العادة وذلك ليس
من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح
(كاللطف) وهو مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث لايؤدى الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى
مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون
اللطف واجبا والالزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف
لايطيع الا باللطف فلوكلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره
الى طعامه وهو يعلم انه لايجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأديب
فاذا لم يفعله الداعى ذلك التأديب كان ناقضا لغرضه وانت

خبير بانه فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو
مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما تمشى فيما يتوقف
عليه الطاعة وترك المعصية ومايقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
اعم من ذلك (والاصلح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين
والدنيا عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى وجوب الاصلح فى الدين
فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح فى الحكمة والتدبير ومراد
الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام
والاسقام ان لايخلق او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يعقل
شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل مايوجب خلوده فى النار وان يكون
ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب
مزيد عذابه ولايخفى ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص
لابالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم
ولذلك سئل الاشعرى استاده اباعلى الجبائى عن ثلثة اخوة عاش احدهم
فى الطاعة واحدهم فى الكفر والمعصية والآخر مات صغيرا فقال يثاب
الاول ويعاقب الثانى ولايثاب الثالث ولايعاقب فقال الاشعرى ان قال
الثالث يارب هلا عمرتنى فاصلح فادخل الجنة كما دخل اخى المؤمن فاجابه
الجبائى بان الرب يقول كنت اعلم انك لوعشت لفسقت فدخلت النار
ثم قال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا حتى لااعصى
فلاادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل
بتتبع اثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع
والاهواء ومن تلك القواعد انه يجب عليه تعالى (العوض على الآلام)
واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون فعله واجبا وقد ابطله الاشعرى
بان القبح العقلى منتف والقبح الشرعى لامعنى له فى حقه تعالى بل لو عذب
المطيع ويغفر العاصى لم يقبح منه (ولايجب الثواب عليه فى الطاعة والعقاب
على المعصية) خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب
الكبيرة اذا مات بلاتوبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى
اوعد لمرتكب الكبيرة بالعقاب فلولم يعاقبه لزم الخلف فى وعيده والكذب

في خبره وهما محالان على الله تعالى واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه
ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه
حينئذ يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه
بان استحالتهما ممنوع كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرة الله تعالى
عليها قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات
ولا يشمله القدرة وهذا كما لا يشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى
كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه
في الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود
وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك
الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم
انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى
اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال
محال في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة
ونحوهما فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب
الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدي
في التفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز
ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت
السنة عن رسول الله عليه السلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني
حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى الساوجي
وابو جعفر السلمي وابو علي الموصلي قالوا حدثنا هدية بن خالد حدثنا
سهل بن ابي حزم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك رضي الله تعالى
عنهم ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال من وعده الله تعالى
على عمله ثوابا فهو منجزله ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا
ابو بكر محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي
قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو ايخلف الله
ما وعده قال لا قال افرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف الله

وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة انت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد
ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا ان تعد شرا ثم لا تفعله بل ترى ذلك كرما
وفضلا وانما الخلف ان يعد خيرا ثم لا تفعله قال فاوجدلي هذا في العرب
قال نعم اما سمعت قول الشاعر واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي
ومنجز موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن
عند كل احد خلف الوعيد كما قال السرائي الموصلي * اذا وعد السراء
انجز وعده * وان اوعد الضراء فالعفو مانعه * ولقد احسن يحيى
ابن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد
على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن اولى
بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد اذ قال لا تفعلوا
كذا فاني اعذبكم كذا ففعلوا فان شاء عفا وان شاء آخذ لانه حقه
تعالى واولاهما العفو والكرم لانه عفو غفور رحيم انتهى بلفظه
وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله
تعالى وما يبدل القول لدي قلت ان حملت آيات الوعيد على انشاء
التهديد فلا خلف لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على
الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور
عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا
فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل
التفصي عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد
على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة
اشارة الى ذلك حيث قيل فجزاؤه جهنم خالدا فيها (بل ان اثاب)
بالطاعة (فبفضله) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد
وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه
على انه لا تفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه
(وان عاقب) بالمعصية (فبعدله) لانه لا حق لاحد عليه والكل
ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء (ولا قبيح منه) اجمع الامة
على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه

القبح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لاتعلق لهما
بافعاله تعالى (ولاينسب فيمايفعل او يحكم الى جو راوظلم) لماتكرر
وتقرر والظلم قديقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال
فى حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى
وضع الشئ فى غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم
العالمين واقدر القادرين فكل ماوضعه فى موضع يكون ذلك احسن
المواضع بالنسبة اليه وان خفى وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه
لاقبيح منه تعالى والجور والظلم قبيح فلاينسب افعاله واحواله اليهما
(يفعل الله مايشاء و يحكم مايريد لاغرض لفعله) الغرض هوالامر
الباعث للفاعل على الفعل وهوالمحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل
فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى
اجل من ان ينفعل عن شئ او استكمل بشئ فلايكون فعله معللا
بغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة
اليه اولى من عدمه فلوكان لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملا بغيره
وهوذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة
الى غيره لااليه تعالى فلايلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان حصوله
اولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لايكون
باعثاله بديهة وان كان حصوله اولى له تعالى لزم المحذو روما نشاهد
من ان الشخص قديفعل فعلا لنفع غيره فانه فى الحقيقة يفعله لنفع
نفسه فانه انمايفعله اذا كان نفع ذلك الير اولى واحسن بالنسبة اليه
من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الآخرة اولكونه محبوباله
اومتوقعامنه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم والعطوفة عليه
فلازالة رقة القلب اللازم للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو
بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضا
وتمسكوا بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وهونقص فلايجوز
على الله تعالى وردبان العبث هوالخالى عن المنفعة والمصلحة لاالخالى
عن العرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لاتحصى لكن

لاشئ منهماباعثاله على الفعل كمايشعر به قوله (راعى الحكمة فيماخلق
وامر) واودع فيها المنافع ولكن لاشئ منها باعثاله تعالى على
الفعل وان كانت معلومة له تعالى كما ان من يعرس غرسا لاجل الثمرة
يعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك العرس كالاستظلال به والانتفاع
باغصانه وغيرهما مع ان الباعث له على العرس هوالثمرة لاغير فجميع
تلك الفوأيد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ماسوى الثمرة الى العارس
والايات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض مأولة بتلك الحكم والمصالح
واذا اتقنت ذلك علمت ان ماقاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل
بعض الافعال لاسيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر
كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وماشبه ذلك واما تعميمه
بانه لايخ فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول فانه
ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلاشئ من افعاله
واحكامه معللة بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل
افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها ممايظهر علينا
و بعضها ممايخفى الاعلى الراسخين فى العلم المؤيدين بنور من الله تعالى
و روح منه (تفضلا و رحمة لاوجوباولاحاكم سواه) هذا مماعلم فيما
سبق (فليس للعقل حكم فى حسن الاشياء وقبحها و كون الفعل سببا
للثواب والعقاب) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة الاول
صفة الكمال والنقص والثانى ملايمة الغرض ومنافرته وقديعبر عنهما
بالمصلحة والمفسدة ولانزاع فى ان هذين المعنيين ثابتان للصفات فى احد
نفسها وان مأخذهما العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح
والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهومحل الخلاف اذهوعندنا
مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال فى انها فى انفسها لايقتضى المدح
والذم والثواب والعقاب وانماصارت كذلك بسبب امر الشارع
حتى لوعكس الامر لانعكس الحال وهوعند المعتزلة عقلى قالوا للفعل
فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن اوقبح يقتضى مدح
فاعله وثوابه وذمه وعقابه لكن تلك الجهة قدتدرك بالضرورة كحسن

الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لايدرك العقل بنفسه لابالضرورة ولابالنظر لكن اذا اورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كما فى حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهى واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل ولايتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة فى القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائى ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقة بل بوجوه واعتبارات واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما فى لطم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بينا ان فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب على افعاله (فالحسن ماحسنه الشرع والقبح ماقبحه الشرع) لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لايحكم العقل باستقلاله بحسن شئ منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ماحسنه الشرع انه لم يرد به نهى شرعى تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى وهو الواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهايم وغير المكلف وكذلك ماقاله المصنف فى المواقف القبيح مانهى عنه شرعا والحسن بخلافه وقال فى شرحه للمختصر المباح عند اكثرهم اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لايوصف بحسن ولاقبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه (وليس للفعل صفة حقيقية اواعتبارية باعتبارها حسن اوقبح) كما قال به بعض

المعتزلة كما مر (ولو عكس لكان الامر بالعكس) اى كان ماهو حسن قبيحا وماهو قبيح حسنا (وهو) اى الله تعالى (غير متبعض ولا متجز) لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام الفرضى والوهمى وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك (ولاحد له) يمكن ان يراد به نفى الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على مايرادف النهاية وحينئذ يحمل التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية والعقلية (ولانهاية له) لان النهاية من خواص المقادير والمص لايبالغ فى تهذيب العبارة وتحريرها كما لايخفى فان كثيرا مايذكر مما لاحاجة اليه للعلم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات استدل عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لايستند الى القادر المختار وكذا الثانى لان نسبة القديم الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لامحيص عن التسلسل على هذا التقدير فى الصفات التى هى مبادى الاختيارى ولايخفى ان تسوى جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من البعض فى نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهرة لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهى غير متناهية واما المقدورات والمراد فلان قدرته وارادته لاتقفان عند حد لايمكن الزيادة عليه فهى غير متناهية بمعنى انهما لاينتهى الى حد لايمكن تجاوزه قلت لاحاجة فى تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها فى الوجود مقدور بناء على استحالة الامور

الغير المتناهية مطلقا واما فى تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة
الازلية قد تعلقت فى الازل بوجود الممكنات كل منها فى الوقت
الذى يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت
متعاقبة فى الوجود بحسب مااقتضاه تعلق الارادة فلاحاجة فيه
ايضا الى ذلك ثم من البين ان الله تعالى صفات ذاتية لاتتعلق بالغير
كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعرى فلايتصور فيها الحكم
بلاتناهى المتعلقات (فما وجد من مقدوراته قليل من كثير)
لان ماوجد منه متناه ومقدوراته غير متناهية بل لانسبة بينهما
من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته) ماشاء
الله كان ومالم يشأ لم يكن (ولله تعالى ملائكة) وهى اجسام
لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة (لايذكر ولا يؤنث كما ورد
فى الكتاب والسنة والملائكة جمع ملاك على الاصل لان الهمزة
كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتأنيث الجمع
وهو مقلوب مالك من الالوكة وهى الرسالة سموا به لانهم وسائل
بين الله وبين الناس (ذوا اجنحة مثنى وثلث ورباع) وكان
المراد تعدد الاجنحة لاالحصر فى هذه الاعداد لماروى عنه
صلى الله عليه وسلم رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ستمائة جناح
(منهم جبرائيل) وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم
وتبليغ الوحى (وميكائيل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل)
يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث (وعزرائيل) يتعلق به قبض
الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم)
اى من الملائكة (مقام معلوم) فى المعرفة والقرب والائتمار بامر
من اوامر الله تعالى قيل انهم لايترقون ولايتزلون عن مقاماتهم وهذا
قول الحكماء و بعض المتكلمين وقيل ان الآية وهى قوله تعالى ومامنا
الا له مقام معلوم لايدل على نفى الترقى وتجويز الترقى وانت تعلم انه
ينافى ظاهر ماقاله جبرائيل عليه السلام ليلة المعراج ولو دنوت انملة
لاحترقت (لايعصون الله ماامرهم) فى الماضى (ويفعلون ما

(مايؤمرون)

مايؤمرون) فى المستقبل وماصدر عنهم فى قصة خلق آدم عليه السلام
من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض
بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليهم
ليس عنده غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لايتصور فى حق
من لايوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من
قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس
فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان
من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير
من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن تيمة ان السبب فى انزالهما
ان السحر وقد فشا فى ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا
غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما
الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل
انهما رجلان سميا بملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر
ومايقال من انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة
فانزل الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنوا آدم ونزلت فيهما الشهوة
ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة
فى الارض فوافقاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم
وعلماها الاسم الاعظم الذى كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك
الاسم فصعدت الى السماء فمسخها وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان
على الصعود غير مقبول ولامعقول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود
الى السماء ومسخها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان
على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذى به صعدت الفاجرة
بل هما علماها فسياقة هذه القضية تشهد بكذبهما وليس فى كتاب الله تعالى
ولاسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مايدل على صدقها (والقرآن)
وكذا سائر الكتب الالهية (كلام الله غير مخلوق) لماروى عن النبى
عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى
متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولايتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى

لايمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق
الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى فى تبليغ احكامه
ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فيثبت رسالتهم من غير توقف
على ثبوت الكلام لم يثبت صفة الكلام بقولهم ولاخلاف بين اهل الملة
فى كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا فى تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه
وذلك لانهم لما راؤا قياسين متعارضين فى النتيجة وهما كلام الله تعالى
صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مركب
من حروف واصوات مرتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث فكلام الله تعالى حادث واضطروا الى القدح فى احد
القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض
المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهى
قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة
فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والعلاف قلت فما بالهم
لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق
لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب
الوهم الى حدوث الكلام النفسى كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه
تعالى ليس قائما بلسان اوقلب ولاحالا فى مصحف اولوح ومنع
عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظى رعاية
للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى والمعتزلة
قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم
بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات
فى الجسم كاللوح المحفوظ اوكجبرائيل اوالنبى عليه السلام اوغيرها
كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات
صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها
الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه
تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقا للكلام
فى الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة

من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا
ان كل ما هو صفة له فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى
واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه تعالى مؤلف
من الحروف والاصوات ولانزاع بين الشيخ والمعتزلة فى حدوث
الكلام اللفظى انما نزاعهم فى اثبات الكلام النفسى وعدمه وذهب
المصنف الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد فى ذلك
مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى
على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب
منه ان مراده مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى
كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ
حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذى
فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتى
المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقرو
المحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لايخفى فساده على
المتفطنين فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به
المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى
جميعا قائما بذات الله تعالى (وهو المكتوب فى المصاحف المقرو
بالالسن المحفوظ فى الصدور (والمكتوب غير الكتابة والمقرو غير
القراءة والمحفوظ غير الحفظ) وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة
متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات
المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام
بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمدا بن عبد الكريم الشهرستانى
ذهب اليه فى نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب
الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولانهى ولاخبر وانما يصير
احد هذه الاوصاف بحسب التعلق وهذه الاوصاف لاتنطبق

على الكلام اللفظى وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب
من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله
تعالى من غير ترتب يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا
سيالة موجودة بوجود لايكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل
ان يقال الحركة توجد فى بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب
بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدى الى ان يكون الفرق بين مايقوم
بالقارى من الالفاظ و بين مايقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم
اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف
الحقيقة فلايكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب
وكان مايقوم بالقارى ومايقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت
بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض
الحقيقة الواحدة كان بعض الصفات الحقيقة تعالى مجانسا لصفات
المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ماذكره من المفاسد محال فان تكفير
من انكر كون مابين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه
من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس
بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته
فلايجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ماخلا
المصنف وموافقيه وماعلم من الدين كون مابين الدفتين كلام الله
تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ماهو كلام الله حقيقة لا على
انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين
مع انه خلاف مانقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير
من الاشاعرة انكروا ماهو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم
حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ
لايمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف و بعضها مما لايتعلق
النسخ بالتلفظ كما نسخ حكمه وبقى تلاوته ولنا فى تحقيق الكلام كلام
يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان مبدأ الكلام النفسى فينا صفة
نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق

على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهى معنى مبدأ الكلام النفسى
وهى غير العلم فانها قد يختلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد
تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا
هو الكلمات التى رتبناها فى خيالنا لاغير ومارتبه غيرنا فهو كلام الغير
واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى
فى علمه الازلى بصفته الازلى الذى هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه
الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمى
ازلى ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب
وجودها العلمى وليس كلام الله تعالى الا مارتبه الله تعالى بنفسه
من غير واسطة والكلمات لايعاقب بينهما فى الوجود العلمى حتى يلزم
حدوثها وانما التعاقب بينهما فى الوجود الخارجى وهو بحسب
هذا الوجود كلام لفظى وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة
مثل مايلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره
وعلى مذهب الكرامية من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة
من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى
ماهو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف
ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام
الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته
تعالى من غير ترتب والترتيب فينا لقصور الآلة فانه يؤدى الى سفسطة
ظاهرة ولايلزم على ذلك مارتبه المصنف على متقدمى الاشاعرة
من المحذورات فان التحدى به حينئذ يكون كلام الله تعالى وانكار كون
مابين الدفتين كلام الله تعالى يكون كانكار كون مابين اوراق ديوان
الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا فى حق القران اذ ليس معنى كون
هذا المكتوب كلام الله الا انه جعل ذلك الكلام موجودا بالوجود
اللفظى ولعل المتأمل الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد
بحقيقة هذا المقال (واسماؤه تعالى توقيفية) اى لايجوز اطلاق
اسم عليه مالم يرد به اذن الشارع قال فى المواقف وشرحه ليس الكلام

فى الاسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات وانما النزاع فى الاسماء المأخوذة
من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل
على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك
الاطلاق اذن الشرع اولم يرد وكذا الحال فى الافعال فقال القاضى
ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه
عليه بلا توقيف اذلم يكن اطلاقه موهما لما لايليق بكبريائه فمن ثمه
لم يجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم
يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه
وذلك مشعر بسابقية الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام
على ما لاينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه
الداعى الى ما لاينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة الادراك ما يراد
تعريضه على السامع فيكون مسبوقه بالجهل ولا لفظ الطبيب
لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى
فيها نوع من ايهام مما لايسوغ فى حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفى ذلك
الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب
الشيخ الاشعرى ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار
للاحتياط فى الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز
الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد
الى اذن الشارع انتهى قلت وذهب الامام الغزالى الى جواز اطلاق ما
علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجزاء
الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول
الا المانع بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى ولا ولاية عليه
الا للاب والام ومن يجرى مجريهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه
هذا كلامه ويشكل بلفظ خداى وتنكرى وامثالهما فى سائر اللغات
مع شيوعها من غير نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خداى معناه
خود آينده اى الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادفا لواجب الوجود
كما ذكره الامام الرازى فى بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك فى سائر

اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود
وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا
بطريق التسمية (والمعاد) اى الجسمانى فانه المتبادر عند
اطلاق اهل الشرع اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره
(حق) باجماع اهل الملل الثلث وشهادة نصوص القران
فى المواضع المتعددة بحيث لايقبل التأويل كقوله تعالى اولم ير
الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا
مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى
انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت
هذه الآية فى ابى بن خلف خاصم النبى صلى الله عليه وسلم واتاه
بعظم قدرم وبلى ففته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيى هذه
بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار
وهذا مما يقلع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام
الانصاف انه لايمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى صلى الله
عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسمانى قلت ولا الجمع بين القول
بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة وبين الحشر الجسمانى لان
النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعى حشرها
جميعا ابدانا غير متناهية فى امكنة غير متناهية وقد ثبت تناهى
الابعاد بالبرهان وباعترافهم (يحشر الاجساد ويعاد فيها
الارواح) باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل
اكثرهم وبان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند
بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة
للفلاسفة وهم يدعون بداهة استحالته وتزعمون اقامة الدلائل
التنبيهية عليها منها ما ذكره ابن سينا فى التعليقات انه اذا وجد
الشئ وقتا ما ثم لم ينعدم واستمر وجوده فى وقت آخر وعلم ذلك
اوشوهد علم ان الوجود واحد واما اذا عدم فليكن الوجود
السابق اوليكن المعاد الذى حدث (ب) وليكن المحدث الجديد

(ج) وليكن (ب) كج فى الحدوث والموضوع والزمان وغير
ذلك لايخالفه الابالعدد فلايتميز (ب) عن (ج) فى استحقاق
ان يكون (ا) منسوبا اليه دون (ج) فان نسبة (ا) الى امرين
متشابهين من كل وجه الافى النسبة التى ينظر هل يمكن ان يختلف
فيهما اولايمكن لكنهما اذالم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى
من ان يجعل للآخر فان قيل انماهو اولى (لب) دون (ج)
لانه كان (لب) دون (ج) فهونفس هذه النسبة واخذ المطلوب
فى بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان (لج) بلى اذا صح
مذهب من يقول ان الشئ يوجد فيفقد من حيث هو موجود
ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتالم يفقد من حيث هوذات ثم اعيد اليه
الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخرى
واذالم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذاتا ثانية لم يكن
احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون
الحادث الآخر بل اما يكون كل منهما معادا اولا يكون
كل واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان
كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر
فان استمر موجودا واحدا اوذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار
الموضوع الواحد القائم موجودا اوذاتا شيأ واحدا وبحسب
اعتبار المحمولين شيئين اثنين واذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا
واحده بقى الاثنينية الصرفة لاغير هذا كلامه وربما يخالج
الاوهام انه اذاعدم فى الخارج يبقى فى نفس الامر بحسب وجوده
الذهنى فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لوكان ثابتا فى العدم
ووجه دفعه ان الموجود فى الذهن بالحقيقة هوالهوية المكتنفة
بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجى بمعنى انها
بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدوم
موجود فى الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضا فليس
نسبة الوجود الثانى الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبة

(الى)

الى المبدأ المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق ومنهما انه
لواعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه فان الوجود سابقا
ولاحقا شئ واحد واورد ان اللازم تخلل العدم بين وجودى الشئ
الواحد واستحالته اول المسئلة ولايخفى عليك ان معنى تقدم الشئ
على الشئ مطلقا عبارة عن كون وجود الشئ الاول متقدما على
وجود الشئ الثانى واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشئ
على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلواعيد
المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم
الشئ على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم فى الدور يحكم ببطلان تقدمه
على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى
وهو ان يكون الاعادة بجميع الاجزاء المتفرقة وتأليفها كما كانت اولا
لايقال لوثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثانى
ايضا لان اجزاء البدن الشخصى كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء
صورى لايكون بدن زيد الابشرط اجتماع خاص وشكل معين
فاذاتفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد
ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل اولا وعلى الاول يلزم
اعادة المعدوم وعلى الثانى لايكون المعاد بعينه هوالبدن الاول
بل مثله وحينئذ تكون تناسخا ومن ثمه قيل مامن مذهب الاوللتناسخ
فيه قدم راسخ لانانقول انما يلزم التناسخ لولم يكن البدن المحشور
مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان كذلك فلايستحيل
اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان يسمى مثل ذلك تناسخا كان
مجرد اصطلاح فان الذى دل على استحالته الدليل تعلق نفس زيد
ببدن آخر لايكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف
من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق
فهوالذى نعنيه بالحشر الجسمانى وكون الشكل والاجتماع بالشخص
غير الشكل الاول والاجتماع السابق لايقدح فى المقصود وهو حشر
الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ

وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع
ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبديل بما لزمه قبله فكما لايتوهم
ان فى ذلك تناسخا لاينبغى ان يتوهم فى هذه الصورة ايضا وان كان
الشكل الثانى مخالفا للشكل الاول كما ورد فى الحديث انه يحشر المتكبرون
كامثال الذرة وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد
مكحلون والحاصل ان المعاد الجسمانى عبارة عن عود النفس الى بدن
هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والمتغايرات
التى لاتقدح فى الوحدة بحسب العرف والشرع ولاتقدح فى كون
المحشور هو المبدأ فافهم واعلم ان المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به
ويكفر منكره واما المعاد الروحانى اعنى التذاذ النفس بعد
المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية فلايتعلق التكليف
باعتقاده ولايكفر منكره ولامنع شرعيا ولاعقليا من اثباته قال الامام فى بعض
تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا
بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح
لمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات
والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع
استغراقه فى تجلى انوار عالم القدس لايمكنه ان يلتفت الى شئ
من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لايمكنه
ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح
البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم
القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت
قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولاشبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية
القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات
الروحانى انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتها ليس من المسائل
الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا على مع انكاره المعاد الجسمانى على
ما بسطه فى كتاب المبدأ والمعاد وبالغ فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه
قال فى اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول

من الشرع ولاسبيل الى اثباته الامن طريق الشريعة وتصديق
خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلوم
لايحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا
محمد عليه السلام حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه
ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقه النبوة وهو السعادة
والشقاوة الثابتتان بالقياس الى الانفس وان كان الاوهام منا يقصر عن
تصور هما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى
ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى
ليس من وظائف الفلسفة فلايتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية
بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة (وكذا المجازات
والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب
والحكمة فى الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر
فضائل المتقين ومناقبهم وفضايح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات
تتميما لمسرة الاولين وحسرة الآخرين (والصراط) للنصوص
الشايعة فى الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق
من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين
والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير
من المعتزلة منهم القاضى عبد الجبار متمسكين بانه لايمكن العبور على
ذلك فايجاده عبث وان امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولاعذاب
عليهم يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات غايته
انه محال عادى والانبياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فمنهم
كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد فى الحديث
(والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا
البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل
يوزن به صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة وهى
ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلايمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها

لايمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها
عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة فى الوزن مثل الحكمة فى الحسنات
على انه ليس يجب علينا وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير
معللة بالاغراض ولايجب عليه شئ والميزان عند بعض السلف
واحدله كفتان ولسان وساقان وروى فى الحديث ودكره بلفظ
الجمع فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل
مكلف ميزان (وخلق الجنة والنار) اى هما مخلوقان الآن لقوله
تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التى اعدت للكافرين ولقصة آدم
وحوا ولم يردنص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عندسدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن
وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليسا مخلوقين الآن
بل يخلقان يوم الجزاء لانهما لوكانا موجودين فامافى عالم الافلاك اوفى عالم
العناصر اوفى عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلانه وردفى التنزيل
ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجدالجنة والنار
معافيهما واماالثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهماوالجواب تمنع امتناع
الخلاء وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم آخر
قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كماهوظاهر
الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال
وقديستدل المعتزلة على مذهبهم بان فعال الله تعالى لايخلو عن حكم
ومصالح فالحكمة فى خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك
غير واقع قبل القيمة اجماعا من المسلمين فلافائدة فى خلقهما الآن فيكون
ممتنعا والجواب انه لايجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا
ولئن سلمنا فلانم انحصار الفائدة فى المجازاة ولئن سلم فلانم انه غير واقع
قبل يوم القيمة اذقد وردفى الحديث انه قديفتح للمؤمن فى قبره باب
الى الجنة وللكافرباب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة
والكافر يصل اليه المكروه من النار (ويخلد اهل الجنة فى الجنة

(واما)

واما الكافر فيخلد فى النار مطلقا) وقال الجاحظ وعبد الله المقرى
ان دوام العذاب انما هو فى حق الكافر المعاند دون المبالغ فى الاجتهاد
الساعى بقدر وسعه وان لم يهتداليه اذلاتقصير عنه ولايكلف الله نفسا
الاوسعها وفى المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب
والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنةوالاجماع المنعقدى قبل
ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار وعلى ان المؤمنين
كلهم مخلدون فى الجنة بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية اويعفى
عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين فى النار لما روى
ان خديجة رضى الله عنها سئلت النبى صلى الله عليه وسلم عن اطفالها
الذين ماتوا فى الجاهلية فقال عليه السلام هم فى النار وقيل من علم الله
منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففى الجنة ومن علم منه الكفر
والعصيان ففى النار وقال النووى فى شرح صحيح المسلم الصحيح
ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لايعذبون بل هم
خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولاتزر وازرة وزر اخرى ولقوله
تعالى ولاتجزون الاماكنتم تعملون قلت هذا الدليل لايدل على كونهم
خدام اهل الجنة فلابدلهم من دليل آخر (ولايخلد المسلم صاحب الكبيرة
فى النار) وان مات بلاتوبة خلافا للمعتزلة والخوارج (بل يخرج اخرا
الى الجنة) تفضلا لاوجوبا والدليل على عدم خلودهم فى النار قوله
تعالى فمن يعمل مثال ذرة خيرايره والايمان خير ورؤيته لاتكون قبل
دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلايكون مخلدا فيها ولقوله عليه
السلام من قال لااله الاالله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب
الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود حقيقة
مستعملة فى المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام ام لاوقالت
المعتزلة ان صاحب الكبيرة لولم يتب ليس مؤمنا ولاكافرا وقالت
الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت
اوكبيرة كافر واختلف العلماء فى تعريف الكبيرة فقيل ماقرن به حد
وهوقاصر وقيل ماقرن به حد اولعن اووعيد بنص الكتاب اوالسنة

واعلم ان مفسدته كمفسدة ماقرن به احد الثلثة اوا كثرمنه اواشعر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لوقتل رجلا مؤمنا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه اووطئ زوجته وهو يظن انها اجنبية وقال الرويانى من اصحاب الشافعى الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط فى الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار فى نهار رمضان بلاعذر واليمين الفاجر وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة فى الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتأخيرها عن وقتها بلاعذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبى صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلاعذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ونسيان القرأن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها بلاسبب واليأس من رحمة الله والامن من مكره واهانة اهل العلم وحملة القرأن والظهار واكل لحم الخنزير وفى وجه تأخير صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما ترد الشهادة به لواعتاد به (والعفو عن الصغائر والكبائر بلاتوبة) والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة (جائز) لقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوى مانفى عنه الغفران وما اثبت له (والشفاعة) لدفع العذاب ورفع الدرجات (حق لمن اذن له الرحمن) من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لاتنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضى له قولا وقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغائر

فعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة فى انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولايقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم فى الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة (وهو مشفع فيهم) اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع فى جميع الانس والجن الا ان شفاعته فى الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (ولا يرد مطلوبه) لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما روى فى الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لايرضى الا باخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هو من الشفاعة الكبرى التى خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب القبر) للمؤمنين الفاسقين وللكافرين (حق) لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين وبالاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشى ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران ونقل العلامة التفتازانى عن السيد ابى الشجاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لايسئلون لان السؤال على ما ورد

فى الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبى عليه
السلام عن نفس النبى عليه السلام وانت خبير بانه لايدل على عدم
السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا
فى النبى الذى لايكون على ملة نبى اخر واختلف الناس فى عذاب القبر
فانكره قوم بالكلية واثبته اخرون ثم اثبته اخرون ثم اختلف هؤلاء
فنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم
لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجمع الآلام فى جسده فاذا حشر احس
بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن
من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم
ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان المأكول فى بطن الحيوانات يحيى ويسئل
وينعم ويعذب ولا ينبغى ان ينكر لان من اخفى النار فى الشجر الاخضر
قادر على اخفاء العذاب والنعم قال الامام الغزالى فى الاحياء اعلم ان ذلك
ثلث مقامات فى التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح
والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لانشاهد
ذلك فان هذا العين لاتصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق
بالاخرة فهو من عالم الملكوت اماترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون
بنزول جبرائيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم
يشاهده فان كنت لاتؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى
اهم عليك وان امنت به وجوزت ان يشاهد النبى عليه السلام ما لايشاهده
الامة فكيف لايجوز هذا فى الميت المقام الثانى ان تتذكر امر النائم
فانه يرى فى منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى يراه فى نومه يصيح
ويعرف جبهته وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به
كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولاترى فى حواليه
حية والحية موجودة فى حقه والعذاب حاصل له ولكنه فى حقك
غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تخيل او تشاهد
المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لاتؤلم بل الذى يلقاك منها وهو السم
ثم السم ليس هو الالم بل عذابك فى الاثر الذى يحصل فيك من السم فلو

حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان
لايمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذى
يفضى اليه فى العادة والصفات المهلكات تنقلب موذيات ومؤلمات
فى النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود
الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلثة فاعلم ان
من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول
واثبت الثانى ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذى انكشف
لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك فى حيز الامكان وان من ينكره
بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى
وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى مالم يأنس به ولم يألفه
وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث فى التعذيب ممكنة والتصديق
بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد
يجتمع عليه النوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق
فصدق به (وسؤال منكر ونكير حق) لقوله عليه السلام اذا قبر الميت
اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير
فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو
عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
ويقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعين ذراعا
فى سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له ثم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم
فيقولان ثم كنوم العروس الذى لايوقظه الا احب اهله اليه حتى
يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس
يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك
فيقال للارض التأمى عليه فتلتأم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال
فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائى وابنه
والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر
عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف ظاهر
الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال

الملكين اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر متأخرى المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وماسبق حجة عليهم ومن تأمل عجايب الملك والملكوت وغرايب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأة وهى فى كل نشأة تشاهد صور تقضيها تلك النشأة فكما انا نشاهد فى المنام صورا لانشاهدها فى اليقظة كذلك نشاهد فى حال الانخلاع من البدن امورا لم يكن نشاهدها فى الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذاماتوا انتبهوا (وبعثة الرسل) جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهى الشرعية (بالمعجزات) جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضة ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى اومايقوم مقامه من التروك الثانى ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضة الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى ولا يشترط التصريح بالتحدى بل يكفى قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزاتى كذا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه السادس ان يكون ماظهره مكذبا له فلو انطق الضب الميت فيكذبه فان الصحيح بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ان يحيى فقال انه كاذب لم يعلم صدقه انه لايخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه هو بعد الاحياء مختار فى تصديقه وتكذيبه السابع فلايقدح تكذيبه ان لايكون المعجزة متقدما على الدعوى بل مقارنة لها اومتأخرة بزمان يسير يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق) اما نبوة آدم

فبالايات الدالة على انه امر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمانه نبى آخر فهو بالوحى لاغير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على مانقل من بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام فقط والصابئية بنبوة شيت وادريس عليهما السلام فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى على مايعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون بنبوة نبينا سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهودى ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبى كان مختصا بالعرب لفشوا الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا فى ضلال مبين (ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء) امانبوته فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة الخوارق على يده وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرأن الكريم الذى اوحى اليه موجود ومحفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى معارضته باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثل ولابمايدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لمايعهد فصحاء العرب فى كلامهم فى المطالع والمقاطع كماذهب اليه بعض المتكلمين اولكونه فى الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لايقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور والمجموع الامرين كما قاله القاضى اولصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام اوصرفهم بان يسلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المضارعة يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المعجزات المغايرة للقرأن وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينهما متواتر كشجاعة على رضى الله عنه

وسخاوته وسخاوة حاتم وهو كاف فى اثبات المطلوب وسيرته المطهرة
واحواله عليه السلام قبل النبوة و بعدها وخلقه العظيم و بيانه للمعارف
الالهية والدقايق الحكمية التى يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ
بين قوم غلب فيه الجهالة ولم يمارس الخط والتعليم والتأديب الى غير
ذلك من شمائله الكريمة التى بهر الباب هى اقوى دليل على نبوته
صلى الله تعالى عليه وسلم واما كونه خاتم الانبياء (ولا نبى بعده)
فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه
وسلم لعلى رضى تعالى عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه
لا نبى بعدى وقال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق
الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التى
يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد
تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه الاتم
الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام
دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبى بعده فلذلك ختم به النبوة
واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه
خاتم النبيين (والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحى و بعده
ومن الكبائر) عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم
ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرايع
كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغون من الله تعالى جواز
صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه
الاكثرون وجوزه القاضى ابو بكر واما سائر الذنوب فان كان
كبيرة فهم معصومون على تعمده واما عن صدوره سهوا او على
سبيل الخطأ فى التأويل فقال المصنف رحمه الله فى المواقف انه
جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وعن الصغائر
المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا او سهوا خلافا للجاحظ

(وبعض)

وبعض المعتزلة فانهم يجوزونه سهوا بشرط ان ينتبهوا عليه
فينتبهوا عنه وعن الصغائر الغير المشعرة عمدا كما ذكره العلامة
التفتازانى فى شرحه للمقاصد لكن قال فى شرح العقائد واما
الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز
سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
لكن المحققين اشترطوا ان ينتبهوا عليه فينتبهوا عنه هذا كله
بعد الوحى واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب
المعتزلة الى امتناعها لانها توجب لنفرة المانعة من اتباعهم فيفوت
مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات
والفجور والصغائر الدالة على الخسة وجه ومنع الشيعة صدور
الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر
تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر
بمعصية او كذب فان كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان
منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول
على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين
اوله واخره من التنافر واختير فى المواقف وشرحه انهم معصومون
فى نبوتهم عن الكبائر مطلقا اى سهوا او عمدا ومن الصغائر
عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على
عصمتهم من الصغائر عمدا او من الكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر
بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار
سيئات المقربين (وهم افضل من الملائكة العلوية) عند اكثر
الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين
ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابو عبد الله
الحلمى والقاضى ابو بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل اكثر
ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف
عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فيكون عبادتهم اشق وقد
قال النبى صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اى اشقها

قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل على كونهم اشرف بسبب كثرة مناسبة مع المبدأ فى النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عندالله (واهل بيعة الرضوان) وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة (واهل غزاة (بدر) وهم الذين حار بوا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بقريب قليب بدرو كانوا ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعارضت الاحاديث الصحيحة فى شانهم انهم (من اهل الجنة) وقد عدهم الامام البخارى رحمه الله تعالى فى جامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم فى البخارى مستجاب قد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين* وعائشة رضى الله عنهم بل سائر زوجات الرسول صلى الله تعالى عليه سلم ورضى الله عنهن (وكرامات الاولياء حق) وهى امور خارقة للعادة ويظهر على يد المؤمن المتقى العارف بالله وصفاته المتوجه بكلية قلبه الى جانب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة فى غيهم حتى يأتيهم امر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ماذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شئ حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطى العبد ما يحب وهو مقيم على معصية فانما هو ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ماذكروا به الآية وعن المعونة وهى ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاد ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ حينئذ يشبه بالمعجزة وردبانها

يمتاز عنها بعدم مقارنة التحدى ولانها تكون معجزة للنبى وكرامة للولى الذى ظهرت على يده والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف ابن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون احد لم يشاهد بعضها او يتواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطئ المخبرين على الكذب (يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد) فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التى يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها فى ذيل النبوات حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والحيل صونا لهم عن الوقوع فى مهاوى الزلل كما قال المصنف (والامام) الحق (بعد النبى صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضى الله عنه) لقبه النبى صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبدالله ابن ابى قحافة (ثبت امامته بالاجماع) وان توقف فيه بعضهم اولا فان الصحابة رضى الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر رضى الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليه بقول رسول الله صلى الله تعالى وسلم الائمة من قريش فاستقر رأى الصحابة رضى الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابى بكر واجمعوا رضى الله عنهم على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك على على رأس الاشهاد ولقبه بخليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد توقف منه فصار امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابى بكر رضى الله عنه والشيعة فانهم يزعمون النص على على كرم الله وجهه اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما (ثم عمر الفاروق رضى الله عنه) الفارق بين الحق والباطل برأيه

الثابت ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر رضى الله عنه
بعد ماانقضت على خلافته سنتان واربعة اشهر اوستة اشهر مرض
فلما ايس من حيوته دعا عثمان رضى الله عنه واملى عليه كتاب العهد
لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر
ابن ابى قحافة فى آخر عهده فى الدنيا خارجا منها واول عهده بالاخرة
داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر انى استخلفت عمر بن
الخطاب فان عدل فذلك ظنى به ورأيى فيه وان جاز فلكل امرء ما اكتب
واردت الخير ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون فلما كتب
ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا بمن فى الصحيفة
فبايعوا حتى مرت بعلى كرم الله وجهه فقال بايعنا بمن كان فيها وان كان
عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام عمر عشر سنين بامر الخلافة
والامامة واقامها على نهج العدل والاستقامة واستشهد فى ذى الحجة
ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابى لوءلوء غلام المغيرة ابن شعبة وحين
استشعر موته فقال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفى
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان
وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص
رضى الله تعالى عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن
عمر رضى الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف
ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله تعالى عنه وبايعه بمحضر
من الصحابة فبايعوه وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا
(ثم عثمان ذوالنورين رضى الله عنه) سمى به لان النبى صلى الله عليه
وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت
فقال لوكان عندى ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى كرم الله وجهه)
الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله فى امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر
من ان يحصى واوفر من ان ليستقصى لما استشهد عثمان رضى الله عنه
اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضى الله عنهم بعد ثلثة ايام اوخمسة
من موت عثمان رضى الله تعالى عنه على على كرم الله وجهه والتمسوا منه

قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار
خلافته اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ست سنين
واستشهد على رأس الثلثين من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم
الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين
انما يتم بخلافة امير المؤمنين حسن بن على رضى الله تعالى عنهما على
ستة اشهر بعد وفات امير المؤمنين على كرم الله وجهه والمراد بالخلافة
الخلافة الكاملة وهى الخلافة الحقيقية فلا ينافى ذلك تسمية الائمة
من اهل الحل والعقد بعض من بعدهم خليفة ولا ماذكره لفقهاء من انه يجوز
اطلاق خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على السلطان (والافضلية
بهذا الترتيب) اى بترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف
بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن
ان ابابكر افضل من عمر ثم عمر من عثمان ثم يتعارض الظنون فى عثمان وعلى
رضى الله عنهما وعن ابى بكر بن ابى حذيمة تفضيل على على عثمان
رضى الله عنهما (ومعنى الافضلية) اى المعنى المراد بها ههنا انه
(اكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى) بما كسب من الخير (لانه اعلم واشرف
نسبا وماشبه ذلك) فان صيغة افعل التفضيل موضوعة للزيادة
فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه او بجميع
صفات الفضائل من حيث المجموع والذى وقع الخلاف فيه ههنا
هو الرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث الثواب لا الرجحان بين الوجوه
الاخر فلا ينافى ذلك رجحان الغير فى آحاد الفضائل الاخر ولا فى مجموع
الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله فى الحواشى الجديدة لنا
على الشرح الجديد للتجريد (والكفر عدم الايمان) والايمان فى اللغة
التصديق لقوله تعالى وماانت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وفى الشرع
وهو التصديق بما علم مجئ النبى صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى
واتباعه والتلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به
فهو كافر مخلد فى النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول

فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على
خروج التلفظ بكلمتى الشهادتين عن الايمان قوله تعالى اولئك
كتب فى قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبهم وقوله
تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم
ثبت قلبى على دينك حيث نسب فيها وفى نظائرها المغير المحصورة
الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل
خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه فى عدة مواضع
من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزء
لا يعطف على كله فلا يقال جاءنى القوم وافرادهم ولا عندى العشرة
وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع حالات الاول ان يجعل
الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلة فى قوام حقيقته حتى يلزم
من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثانى ان يكون اجزاء عرفية
للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد فى العرف الشعر والظفر
واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال ينعدم زيد بانعدام
احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجر تعد اجزاء منها
ولا يقال تنعدم بانعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد فى الحديث
الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر
المشترك بين التصديق ومجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه
على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر
فى الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع
ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف
ما بقى الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة
اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل
باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة
الثالث ان يجعل الاعمال اثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق

(عليها)

عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثانى
الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظى
الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا
الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر
وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليه والاسلام الكامل
الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة
والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون
الشخص مسلما فى ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا فى الحقيقة واما
الاسلام الحقيقى المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان الحقيقى
بخلاف العكس كما فى المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال واعلم انه
لو فسر التصديق المعتبر فى الايمان بما هو احد قسمى العلم فلا بد
من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادى كما مرت اليه الاشارة وقد عبر
عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا من الايمان والاقرب
ان يفسر التصديق بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى ويقرب منه ما قيل
ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يحوم حول ذلك
وان لم يصب المحزة المحسنة تعلمهم (ولا يكفر احد من اهل القبلة)
وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك
ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة
الا اذا عجز عن النطق لعلل فى لسانه ولعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه
(الا بما فيه) اى ما يعلم منه (نفى الصانع القادر المختار) ذكره بعد
القادر لان الاختيار الذى اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد
به الاختيار بالمعنى الذى اثبته المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك
فلا يغنى القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته
وليس مختارا بهذا المعنى (العليم) فعلا كان او قولا (او بما فيه
شرك) اما فى وجوب الوجود وفى الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذى

يجعلون النور فاعل الخير او الظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار
انهم لايكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصارى وهو من افاضل
تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لايجوز لانهم نزهوه عما يشبه
الظلم والقبح ولايليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لايجوز
تكفيرهم لانهم عظموه حتى لايكون لغيره قدرة وتأثير وايجاد فالكل متفقون
على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال واما فى المعبودية كعبدة
الاصنام والكواكب والنار (اوانكار النبوة اوانكار ماعلم مجئ محمد
صلى الله عليه وسلم به ضرورة وانكار امر مجتمع عليه قطعا) كالاركان
الخمسة للاسلام وهى شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول
الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثانى
المنكرون للمعاد الجسمانى كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر
ولحم الخنزير وحل التختم للرجال بالفضة (واستحلال المحرمات) ولابد
من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين
وحينئذ يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لايثبت التكفير اصلا وبدون
القيد الثانى ان كان الاجماع مستندا الى الظن لايثبت ايضا وكذا ان كان
مستندا الى دليل قطعى اولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين
قلت ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر امام حجة الاسلام فى كتابه
المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف فى كون الاجماع حجة ولايكفر منكره
فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لايكفر قلت ولا يبعد
ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد
ونصب الخلافة وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم
ذلك فيعذر والله اعلم (ولما غير ذلك) كالقائلين بخلق القرأن
والقادحين فى اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم
فيه يكفرون وكذا قذف عايشة رضى الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر
ليس بكفر على الاصح فى مذهب الشافعى رحمه الله (فالقائل به مبتدع
وليس بكافر ومنه التجسم) اى القول بان الله تعالى جسم بلا كيف واما

المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم
يكفرون كما صرح به الرافعى فى العزيز وذكره الشريف العلامة فى
اول شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات
ليس فيها شئ من الامور التى عدها المصنف رحمه الله تعالى من
موجبات الكفر كما ذكروا فى باب الرؤية انه لو قال انى ارى الله تعالى
فى الدنيا بكلمتى شفاها كفر مع ان الآمدى ذكر ان بعض اصحابنا على
ان رؤية الله فى الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبت بعضهم ونفاه آخرون
وهل يجوز ان يرى فى المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لامانع من هذه الرؤية
وان لم يكن رؤية حقيقة قلت حكمهم بالردة فى الكلمات المذكورة مبنى على انه
يفهم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير فى المسئلة
المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل على
مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه
صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوة المصلين
وقس عليه باقى الكلمات وتأمل فيها يظهر لك اشعارها باحد
الامور التى فصلها المصنف (والتوبة) وهى فى اللغة الرجوع
واذا اسند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف
على العبد واذا وصف العبد به كان المراد بها الرجوع عن
المعصية قال الله تعالى * ثم تاب عليهم ليتوبوا اى رجع
عليهم بالتفضيل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد
وهى فى الشرع الندم على المعصية من حيث هى معصية والاقلاع
عنها فى الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها
وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات
وقيد الحيثية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لا لكونه
معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة
العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع لخروج الندم
والعزم مع الاشتغال فى الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم
على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر وشرط

بعضهم فى حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع فى الحال
لا يكون بدونه لان دوام الغصب غضب وقيل هو واجب
برأسه ولامدخل له فى اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود
ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا ليسا بشرطين فى حصول
التوبة (واجبة) لقوله تعالى *وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا (وهى
مقبولة) عند الله (لطفا ورحمة واحسانا من الله) لاوجوبا لما مر
وتصرف المذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها
عبادة مستقلة مقتضية وفى صحة التوبة عن بعض المعاصى
دون بعض خلاف مبنى على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب
فيجب ان يعم الذنوب اولكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها
والصحيح هو الثانى ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يرتكب الذنب
سنة لما مر فى تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها
(والامر بالمعروف يتبع لما يؤمر به فان كان) ما يؤمر به (واجبا
فواجب) الامر به (وان كان) ما يؤمر به (مندوبا فمندوب) الامر به
والمنكر ان كان حراما وجب النهى عنه وان كان مكروها كان
النهى عنه مندوبا ولا يشترط فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
كونه مأذونا من جهة الامام والوالى لان آحاد الصحابة والتابعين
كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك
شايعا منهم ولم ينقل التنكير على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا
(وشرطه) اى شرط وجوبه وندبه (ان لا يؤدى الى الفتنة)
فان علم انه يؤدى اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل
يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل فى بيته لئلا يراه ولا يخرج الا
بضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة
للفساد (وان يظن قبوله) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن
عدم القبول اوشك فى القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما
لا يخفى وفى الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة

(فيستحب)

فيستحب اظهارا لشعار الاسلام (ولا يجوز التجسس) لقوله
تعالى ولا تجسسوا ولقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه
تتبع عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين
والآخرين وايضا علم من سيرته المطهرة صلى الله عليه وسلم انه
كان يكره اظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدهم
الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه صلى الله عليه
وسلم وقد صرح الفقهاء بانه مستحسن الكتمان فى العاصى دون الكفر
وقد روى ان امير المؤمنين عمر رضى الله عنه دخل من السطح دار رجل
فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت
قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلثة اوجه فقال ما هى
فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال
وآتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال الله تعالى
لا تدخلوا بيوتا غير بيوتهم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت
فتركه عمر رضى الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة
التجسس يطلب من كتب الفقه (ثبتك الله على هذه العقايد الصحيحة)
التى مر تفصيلها (ورزقك العمل بما يحب ويرضى) وفى بعض النسخ
وفقك الله لما يرضى من الاعمال قبل التوفيق عند الاشعرى واكثر اصحابه
خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت
الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة فى كل مكلف اللهم
الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة فى الطاعة التى هى مع
الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو خلاف ما عرف بعض
المتأخرين من جعل الاسباب متوافقة للمسبب اللهم ثبت قلوبنا
على دينك ووفقنا للاعمال الصالحات ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة انك انت
الوهاب

الحمد لمن منحا بختم طبع هذا الشرح الانيق * الموجز المفيد فى التدقيق
والتحقيق * للمولى الفاضل النحرير والكامل الخطير محمد بن
اسعد الصديق * المشتهر بين الافاضل بجلال الدوانى * جازاه ربه
فى دار الكرامة بالزلفى والتدانى * على العقائد الضعدية
وزيرخانى مطبعه سنده طبع وتمثيل اولنمشدر ١٢٨٦ سنه فى م ١٥
م م
م